Irénikon

TOME IX

6. 1932 Novembre-Décembre.

RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1933 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)

Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :

11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).

(soit 39,50 fr. fr., 4 florins hollandais, 6,59 RM, 14 zl.)

Autres pays : 15 belgas. (*Le numéro* : 3 belgas)

(soit 12/6 sh., 2,50 Dl., 11 fr. suisses, 56 lires).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

(*Voir la suite des comptes rendus à la troisième page de la couverture*)

IRÉNIKON

Tome IX N° 6 Novembre-Décembre 1932

La physionomie chrétienne de Dostoevskij.

En janvier 1931, il y avait exactement cinquante ans que Dostoevskij mourut. On sait que la vie d'un grand écrivain ne se limite point au cadre étroit de ses dates biographiques : dans le vaste monde européen, Dostoevskij commence à peine à vivre. En Russie, pourtant, où il fut pendant soixante ou soixante-dix ans un grand animateur spirituel, il semble à présent condamné à mourir. Mais si, en dehors de son pays, pour l'élite intellectuelle, il vit depuis toujours de la vie séculaire des génies, pour la masse des gens instruits, ce n'est que depuis la guerre que Dostoevskij est vivant. Et il y « vit » dans le sens le plus intensif de ce mot.

Ses gros volumes massifs, anciens déjà en date, semblent plus actuels que la production littéraire d'aujourd'hui. Des écrivains de renom se penchent sur ces vieux livres avec une attention concentrée, et découvrent subitement que la pensée qu'ils recherchent s'y trouve depuis longtemps exprimée de main de maître. Qu'il s'agisse de littérature, de philosophie ou de sociologie, de tout ce qui mérite vraiment l'intérêt de nos esprits, on peut être sûr de trouver satisfaction chez Dostoevskij. Herman Bahr y découvrit

pour l'Europe le remède à l'anarchie ; Hermann Hesse, comment l'Europe s'engloutissait dans ce fléau. Léon Šestov y contemple surtout l'homme sorti « des abîmes souterrains », se révoltant contre toutes les évidences reçues dans les sciences, la philosophie et la religion ; tandis que pour Hans Prager la signification de la vie de Dostoevskij apparaît comme la construction géniale d'une nouvelle philosophie chrétienne de la vie, et même d'une incomparable théodicée. D'autre part, à lire l'étude pénétrante d'Édouard Thurneysens, *Dostojewskij,* on croirait reconnaître dans le grand écrivain russe un apologiste du néo-protestantisme de l'école de Karl Barth. Enfin, le philosophe Berdjaev va jusqu'à nous convaincre que ce n'est point la théologie occidentale qui est à la base du véritable esprit de Dostoevskij, mais la gnose religieuse néo-russe et son anthropologie originale.

Qui a raison parmi tous ceux-ci ? En un certain sens, chacun a raison, car le monde créé par Dostoevskij est si riche, si exubérant, si rempli de vie et de sens que chacun n'y trouve pas seulement ses problèmes, mais ses réponses, et aussi toutes ses possibilités de solution. Disons plus encore : tous ces auteurs, soit par une expérience personnelle, par un désir, par une angoisse mystique, soit par une ardente passion ou une intuition tranquille, soit par les fibres mystérieuses du plus profond de leur être, se sont tellement attachés au génial écrivain russe, qu'ils ne peuvent plus porter sur lui un jugement objectif. Ils deviennent esprit de son esprit, chair de sa chair ; ils ne le dominent pas, mais sont incorporés à lui et, bien loin d'être des critiques de son œuvre, ils se muent en autant de personnages de ses romans. Les Raskolnikov, les Stavrogin, les Kirilov, les Myškin, les Karamazov se sont échappés vivants de ces livres, et ils courent l'Europe entière sous les noms de Nietzche, Lenin, Šestov, Gide, Joyce. Et ceci ne peut s'expliquer que par la richesse des aspects et des contrastes dans les créa-

tions de Dostoevskij, surtout dans les dernières années de sa production littéraire. Pour la Russie soviétique, Dostoevskij n'appartient plus déjà qu'à l'histoire des lettres ; il y fait figure d'un grand écrivain réactionnaire dont les conceptions sociales, religieuses et morales ont perdu leur à propos par la nouvelle idéologie communiste. L'Occident au contraire est rongé par les passions et les problèmes qui dominaient Dostoevskij, et l'évocation de son nom seul y est symbole de la plus brûlante actualité. Il est encore au premier plan des préoccupations intellectuelles, et nous croirions volontiers qu'*avec l'Occident demeuré croyant, il lutte pour un nouvel humanisme chrétien.*

Voilà certes une affirmation qui frise la témérité, au moins à vouloir être exposée en quelques pages. Non point pourtant qu'elle soit neuve : Berdjaev l'a remarquablement développée déjà dans son ouvrage *L'esprit de Dostoevskij* (1). Il ne s'ensuit pourtant pas que nous, Occidentaux, nous ayons aussitôt compris son argumentation : elle pouvait nous paraître trop russe, cherchant à trop nous attirer dans le tréfonds de la métaphysique russe pour nous en faire saisir une thèse mystérieuse. C'était là pourtant la bonne méthode : pour nous mener à travers le labyrinthe psychologique de Dostoevskij, il nous fallait un de ses compatriotes dont l'âme lui fût apparentée et dont la pénétration d'esprit soit capable d'une tâche aussi délicate. Or ces qualités, Berdjaev les possède. Les œuvres posthumes de Dostoevskij, publiées en Allemagne il y a quelques années (2) sous le titre de *Der unbekannte Dostoewskij* (Le Dostoevskij inconnu) et *Die Urgestalt der Brüder Karamazoff* (L'ébauche des frères Karamazov), nous offrent, de la pensée du grand écrivain, une image fort approchante de celle qui a été esquissée par Berdjaev. Cette image nous révèle

(1) Traduire en français par L.-J. Cain. Paris, Éditions St-Michel, 1929.
(2) Munich, Piper, 1926 et 1628.

sans doute, de façon définitive et ineffaçable, Dostoevskij sous sa véritable réalité, les profondeurs de son vouloir et ses plus intimes convictions.

* * *

« Dans la tête de chacun de nous, disait un jour Dostoevskij, se cache toujours quelque chose qu'on ne peut communiquer aux autres, même si on y consacrait une masse d'ouvrages et si l'on passait trente cinq années de sa vie à définir sa pensée ; on gardera toujours quelque chose pour soi, qu'on n'arrivera pas à faire sortir de sa boîte cranienne, et on emportera en terre, sans avoir pu la manifester à qui que ce soit, la pensée peut-être la meilleure qu'on ait eue ». En ces paroles, Dostoevskij a exprimé avec une terrible clairvoyance, l'image de son tragique destin. Il a vécu soixante ans, ne vivant que pour écrire et écrivant, de fait, beaucoup, sans arriver toutefois, au dire de Strachov, le confident de ses projets littéraires, à produire plus du dixième des romans qu'il avait conçus. Dans ces romans, il a fait passer une telle plénitude de vie, une telle affluence d'esprit et d'âme, un tel débordement d'énergies humaines hautes comme le ciel et profondes comme l'enfer, qu'un autre maître, André Gide, ne trouve rien à lui comparer dans toute la littérature mondiale. Et dans ces œuvres immortelles, d'une profondeur jusqu'ici inégalée, il n'a pas dit son dernier mot ! Soloviev a raconté comment après une critique un peu sévère qu'il avait faite de son *Adolescent*, Dostoevskij l'avait reçu d'une manière indignée. Le grand écrivain était généralement très silencieux ; mais quand il prenait feu, il était irrésistible. Et Soloviev, après l'avoir entendu pérorer durant deux heures, dut faire, avec étonnement, la déclaration suivante : « Si ce qu'il me dit alors avait été exposé en public devant ses lecteurs, ceux-ci auraient eu devant les yeux une des visions les plus puis-

santes et les plus poétiques qu'il eut été donné à un artiste de produire ». Il faudrait en dire autant de presque tous ses romans : son destin a voulu qu'il ne mit point au jour les personnages et les idées de sa première conception créatrice. Et le plus souvent, harcelé par le besoin d'argent, il dut donner à ses éditeurs des ouvrages inachevés. Ses conceptions étaient supérieures et plus riches de sens que ses œuvres réalisées. Aussi bien, le vrai, l'authentique et complet Dostoevskij ne se révèle que dans ses œuvres posthumes.

Or, ce Dostoevskij-là est foncièrement chrétien, et toutes les vivisections psychanalystes de Freud ne peuvent rien enlever au poids de ces derniers documents. L'étude de Freud : *Dostoevskij et le parricide*, qui sert d'introduction au monde héroïque de l'*Ébauche des Frères Karamazov*, est complètement déplacée. Dostoevskij n'a rien à craindre d'une pareille exégèse qui s'anéantit d'elle-même par son immanente fatuité ; elle a du reste été réfutée de fond en comble par l'étude savante de Komarovič sur *Les frères Karamazov*. Au dire de Freud, si Dostoevskij n'avait, « après ses luttes ardentes pour réconcilier les instincts individuels avec les exigences de la société humaine, reculé jusqu'à la soumission à l'autorité civile et ecclésiastique, jusqu'au respect du Tsar et du Christ » — ce sont les paroles même de Freud, — ce savant révolutionnaire, au masque de blasé, aurait laissé en paix le héros de la souffrance crucifié par la vie ; il n'aurait même eu aucune raison de s'y intéresser. Si la poussée chaotique n'avait été, chez Dostoevskij, mâtée par la grâce chrétienne, il serait devenu un criminel de droit commun ou, simplement, un bourgeois insignifiant. Mais, tel qu'un nouveau Dante, il a traversé un enfer spirituel, moral et aussi, si l'on veut, sexuel. Notons toutefois que tout ce que l'on a pu dire du caractère autobiographique de la confession de Stavrogin est sans fondement sérieux et indémontrable, ainsi que l'a exposé

récemment le Russe André Levinson, dans son livre écrit en français sur Dostoevskij. Comme la plupart des génies créateurs, comme Balzac, comme Zola même, Dostoevskij a redouté les débordements de la vie sexuelle non seulement comme un épuisant ravage, mais même comme un crime : son enfer, y compris son enfer sexuel, est resté intérieur à lui-même. Ces enfers, il les a parcourus de part en part, tout comme le « purgatoire » du doute religieux, de la révolte sauvage contre l'ordre du monde et contre Dieu. Il les a traversés comme celui qui aspire à en sortir, en se tordant les mains de désespoir, avec le blasphème sur ses lèvres déchirées mais, néanmoins, comme quelqu'un qui veut se libérer du mensonge et de la tromperie de la vie sans Dieu et que la fièvre fait languir vers la lumière, vers la « Vie vivifiante », vers la « grande Harmonie », vers la « Joie universelle. »

Il est étrange que beaucoup d'admirateurs de Dostoevskij ne veulent pas admettre ce que nous venons de dire, ne reconnaissent en lui que l'élément chaotique et rejettent toute finalisation vers Dieu. Pour eux, Dostoevskij resta toute sa vie l'homme démoniaque qui a écrit les *Mémoires dans un souterrain.* N'est-ce point, de la part de ces auteurs, une tendance à l'apologie de soi ? Gide, qui s'avoue homosexuel et immoraliste, tient Dostoevskij pour d'autant plus humain, plus intéressant et plus riche d'avenir qu'il est plus pervers. Il décrit un Dostoevskij à sa ressemblance. Šestov fait-il mieux ? Dans son ouvrage *Les révélations de la mort,* il jette un regard magistralement pénétrant sur le chaos de Dostoevskij, qui est réellement le chaos du monde, de l'état du monde considéré empiriquement. On regretterait vraiment de ne point posséder cette étude parmi toutes celles qui ont été écrites sur Dostoevskij. Là, comme du reste chez Dostoevskij lui-même, il s'agit des mystères qui sont aux limites de l'existence humaine et qui sont battus par les flots de l'obscur chaos. Il ne faut

pas voiler ni cacher ces chaotiques frontières, chez les très rares hommes à qui Dieu a donné de les pénétrer. Sans ce « chaos », Dostoevskij ne serait plus lui-même, et Šestov le sait. Ce qu'il ignore, c'est que Dostoevskij a été poussé dans ces ténèbres impénétrables pour élaborer, avec tout ce qu'il y a trouvé, un nouveau monde, un nouveau « cosmos » chrétien. Šestov craint Dieu ; peut-être l'aime-t-il aussi ; mais de cosmos, hélas !... il n'en connaît aucun. Dostoevskij, au contraire, connaît et aime l'ordre, le « cosmos » de Dieu ; il sait que c'est un « cosmos » vrai, car le Christ en a ainsi témoigné.

Dostoevskij édifie par lui-même le monde de la création divine en partant directement d'une foi passionnée dans le Christ. Il n'y a point d'écrivain moderne qui se soit accroché au Christ avec une aussi ardente ferveur de cœur et d'esprit. Ce n'est nullement par hasard que l'incorrigible sceptique qu'était Jacques Rivière ait été ramené au christianisme par Dostoevskij et non par un autre écrivain. Si nous ne possédions pas *Mémoires écrits dans un souterrain*, la discussion du christianisme de Dostoevskij serait oiseuse. Toutes les hésitations que l'on peut avoir sur ce sujet viennent de ce que, dans ce petit ouvrage, on trouve la clef de la mentalité de Dostoevskij. Pourtant, ce n'est qu'*une* clef qu'on y trouve, et il y en a d'autres. Il va de soi que l'épanchement rageur d'une âme démoniaque n'est ni une leçon de morale, ni une doctrine sociale pour des contemporains qui ont besoin d'être corrigés, comme se le figure à tort le créateur de l'œuvre. C'est sa confession, la confession d'un désespoir presque nihiliste en face de l'existence et de sa conscience. Les fondements spirituels de la vie y sont bouleversés. Il n'y a pas de doute que cette révolte se prolongea à travers toute la vie et l'œuvre de Dostoevskij, comme un fleuve souterrain qui roule ses eaux avec un grondement sourd. C'est de ce fleuve qu'a surgi Raskolnikov: il l'a laissé se purifier par une expiation volontaire en Si-

bérie. Les *Démons* en sont également sortis : il les a conjurés par le Christ. En sont sortis également Yvan et Dmitri Karamazov ; il leur a fait trouver le « lumineux christianisme » du starets Zossime, la « vie vivifiante ». Les frères Karamazov, avec son chapitre troublant *Révolte* sont un monument gigantesque que Dostoevskij éleva, avant sa mort, au triomphe définitif du « Cosmos » de Jésus-Christ, sur le « chaos », dénué de garantie et de protection, d'une vision de l'idée de l'être contraire à la raison, éternellement problématique, démoniaquement arbitraire, en un mot, satanique. Or telle est bien l'idée moderne que l'on se fait de l'être. Et Dostoevskij est le seul romancier au monde qui se soit efforcé de la vaincre par un talent d'une imagination créatrice sans égale et par une dialectrique cérébrale organiquement et ardemment vécue. Il l'a vaincue par l'intérieur et non point en se plaçant à un point de vue philosophique et religieux assuré d'avance. Ce n'est pas par la seule psychologie qu'il a remporté cette victoire — l'œuvre de Dostoevskij a beaucoup plus de signification qu'une inépuisable étude pathologique, — c'est bien plutôt en partant du centre métaphysique de la vie, de ces limites extrêmes où s'affrontent l'être et le non-être, limites que l'homme ne peut plus franchir et où il est obligé de retourner en arrière, ne voulant et ne pouvant rien autre que vivre. Et, dans ce retour, il regagne lui-même le vieux monde, devenu maintenant pour lui le monde extraordinairement nouveau de Dieu et du Christ. C'est bien la « descente aux enfers » et la « montée au ciel » de l'homme moderne.

Et ce Dostoevskij-là est bien certainement encore le « Dostoevskij inconnu ». Le monde moderne devrait mieux savoir que le vrai visage de cet écrivain est caché par un masque unilatéral et faussé. On ne peut, sans protestation, considérer comment cette puissance spirituelle de Dostoevskij est mise au service d'un monde de pensée que lui-même a le plus violemment combattu. Et il est heureux, à ce point

de vue, que la découverte des plans de ses romans écrits et des esquisses de ses projets non réalisés soient venus nous révéler ses idées maîtresses avec une si indiscutable netteté et une si grande clarté, qui augmente du reste de jour en jour ; il deviendra finalement impossible de les considérer, ainsi que l'ont fait Freud et Šestov, comme des idées superficielles et secondaires, en contradiction avec son inspiration réelle.

* * *

Quelles sont ces idées, qui apparaissent de plus en plus dominantes chez Dostoevskij ? On les trouvera en germe dans les *Méditations* écrites le 16 août 1864, auprès de la dépouille mortelle de sa première femme. Le contact avec la mort amène toujours un penseur à méditer sur les mystères de la vie et, d'autre part, la violence d'un grand cœur ne se courbe pas devant la mort. Or Dostoevskij était un homme doué d'une immense faculté d'aimer, et l'amour ne réclame-t-il pas l'éternité ? Toute sa vie, Dostoevskij laissa graviter sa pensée autour du redoutable problème de la mort. La matière, l'énergie cosmique sont sauvegardées par des lois immuables, on peut même dire éternelles. L'homme serait-il à lui seul privé de cette protection ? La nature n'existe cependant que pour produire l'homme et, pour autant que nous le sachions, ne peut rien produire de plus élevé ni de meilleur. Or, à peine l'a-t-elle produit, qu'elle l'engloutit, froid, muet, aveugle et sourd. Qu'est-ce donc qui reste à l'homme ? La révolte. Cette révolte-là est sacrée. Plus on lit les *Mémoires écrits dans un souterrain* et le commentaire de Šestov sur cet ouvrage, plus on a fortement l'impression que la révolte de « l'homme du souterrain », dans son tréfonds, est moins une révolte démoniaque qu'une sainte révolte. C'est contre ce monde-ci qu'il se révolte, contre les lois de la nature, pour lesquelles, avec

son cœur immense, l'homme est un zéro, et contre les évidences que la science, l'éthique, la philosophie font découler de ces lois. « La raison, Messieurs, est une bonne chose ; personne ne le contestera ; mais la raison est et reste raison et ne satisfait que la partie raisonnable de l'homme. *Mais le vouloir, par contre, est la révélation de la vie entière*, c'est-à-dire de toute la vie humaine avec tout ce qui l'entoure. Et même quand notre vie se manifeste dans cette révélation comme une chose misérable, elle reste toujours une vie et n'est jamais une extraction de racine carrée. Car moi, par exemple, je veux évidemment vivre pour satisfaire toute mon énergie vitale, et non pour contenter ma raison, qui ne représente qu'un vingtième de ma capacité intégrale de vie ». Ce qui est vrai pour saint Paul de la loi de l'Ancien Testament, l'est pour Dostoevskij de la loi de la nature, des évidences de la raison, du « normal » et du « positif », du soi-disant bien-être de l'humanité, de l'admirable et indestructible construction de la fourmillière humaine : tout cela, c'est la mort. Derrière tout cela, baille le néant vide. Seuls les saints et les mystiques ont expérimenté d'une manière absolue la vanité de la vie terrestre plongée dans la contingence du fini. Or, si tout cela est la mort, qu'est-ce que la vie et où est-elle ? L'« homme du souterrain » ne le sait pas encore. « La conclusion, Messieurs, c'est qu'il vaut mieux ne rien faire du tout ! Plutôt l'activité contemplative ; et, pour cela, vive le souterrain ! J'ai déjà dit, à la vérité, que je porte envie à l'homme normal jusqu'à m'en faire la plus verte des biles ; mais, dans les conjectures où je le vois, je ne veux pas échanger son sort contre le mien (malgré pourtant que je ne cesserai de lui porter envie). Non, mille fois non, le souterrain est en tous cas préférable. Là on peut du moins... Hélas ! Voilà que je mens de nouveau, je mens même ici ! Je mens, car je sais bien, aussi clairement que deux fois deux font quatre, que le souterrain n'est pas du tout meil-

leur, mais qu'une autre chose est meilleure, une toute autre chose, à laquelle j'aspire, j'aspire outre mesure et que pourtant, en aucune façon, je ne puis trouver. Que le diable emporte le souterrain ! »

Deux ans plus tard, Dostoevskij a trouvé ce qu'il cherchait en vain alors, auprès de la dépouille mortelle de sa femme. Il l'a trouvé, ou l'a soupçonné du moins, à travers la figure du Christ. Le Christ, « le grand et dernier idéal de toute l'humanité, qui nous est apparu dans la chair, suivant le développement de notre histoire », est garant de l'élément éternel dans l'homme. Il a révélé et réalisé en lui la personnalité spirituelle qui s'élève au-dessus de principe sexuel essentiellement anti-humain parce que rivé dans son isolement égoïste. Pour le Christ, l'homme se reconnaît comme un phénomène passant « dans une autre nature qui ne courtise pas et ne se livre pas à la débauche », dans une nature transfigurée, transcendante au temps, immortelle, dans laquelle, pour la première fois, l'amour de tous envers tous et « une nouvelle synthèse de la réalité » sont désormais possibles. Voilà le but. Quant au chemin, que l'homme tende à se « transformer dans le Moi du Christ, comme dans l'état de sa nature définitive », comme le Christ s'est également incorporé totalement à l'humanité.

Nous avons ici le *leitmotiv* de toutes les dernières créations de Dostoevskij. Leur conception date de cette époque qu'il a appelée la « Renaissance de son esprit ». En 1868, il était encore tellement rempli de cette renaissance qu'il rêvait jour et nuit d'un « grand roman ». Il s'appellerait « Athéisme » et, après l'avoir écrit, il mourrait volontiers, « Car, dit-il, j'aurais exprimé dans ce roman tout ce qui me tient le plus à cœur ». Il ne l'exprima pas. Son esprit en ébullition sous une perpétuelle fermentation transforma ce projet en un plan de roman sur « la vie d'un grand pécheur », qui engloberait toute la vie sociale, intellectuelle, religieuse de la Russie. Ce roman aussi resta à l'état de projet. Pourtant,

les matériaux échaffaudés que nous en possédons, si rugueux qu'il soient, sont d'une grande importance. Soixante ans plus tard, André Gide, conscient de s'appuyer sur Dostoevskij, ou du moins s'inspirant de sa prodigieuse force évocatrice, a écrit son grand roman *Les faux monnayeurs*. Ce n'est plus la vie d'un grand pécheur, mais celle d'une demi-douzaine de grands et petits pécheurs qui, tout en titubant de Dieu au diable, ne trouvent ni l'un ni l'autre, mais qui dans le métier de falsificateur de la vie terrestre, chancellent dans le mensonge et la fraude, sans jamais mettre le pied sur le sol d'une réalité ultime et définitive. Dans quelles profondeurs autrement ontologiques de ce monde et du cœur humain nous fait descendre la simple esquisse de Dostoevskij ! Stendhal, que Nietzsche estimait comme un si profond connaisseur de la nature humaine, croyait avoir découvert cette formule inattaquable, extensible comme du caoutchouc et toujours bonne, que le bonheur du cœur de l'homme consiste dans l'assouvissement des passions qui le dominent à un moment donné. Gide et toute la superficialité moderne ne pensent pas autrement. Or, Dostoevskij s'entend au contraire à torturer le cœur humain d'une façon inouïe jusqu'à ce que ce cœur en vienne à reconnaître dans ces passions périphériques de pures fantasmagories, et qu'il découvre en lui-même cet abîme béant, ce vide réel qui est la véritable place de Dieu. Dans ces annotations fragmentaires, la pensée créatrice de Dostoevskij s'est laissée convaincre de ce que l'humanisme moderne, devenu athée, avait perdu au cours des siècles : à savoir que le caractère de l'irréel, du fantastique et de l'hallucinatoire a une affinité avec la « rationalité pure », c'est-à-dire celle des incroyants et non pas celle des croyants. Le jeune pécheur a une aversion pour Dieu, parce que Dieu est étranger et hostile au monde de ses « rêves » et qu'il est quelque chose qui n'a pas jailli de son intelligence abstraite, de la puissance dominatrice de lui-même. Les Ras-

kolnikov, les Ivan Karamazov, les « Démons » sont de purs phantasmes qui, empêtrés dans la raison raisonnante, ont perdu le sens de la « vie vivifiante ». La défiance de Dostoevskij contre la raison n'est ni plus ni moins légitime que celle de Newman. Elle repose sur une profonde intuition de l'antinomie tragique de l'essence même de l'homme.

Je ne crois pas que, dans la littérature antérieure à Dostoevskij, le tréfonds mystérieux de l'âme ait été étudié avec une telle force, une telle clairvoyance, une aussi scrupuleuse et impitoyable objectivité. Ce qui était connu seulement des maîtres de la mystique et ne fut répété par eux qu'à leurs initiés, la dernière complication de nos pensées et de nos sentiments, ce remarquable romancier va-nous le découvrir avec l'infaillibilité instinctive d'un somnambule, et nous le décrire en romans modernes.

Des choses sur lesquelles un théologien ou un philosophe épuiserait la multiplicité de ses concepts sont exprimées ici, avec la naïveté de l'évidence, par des misérables épaves de la vie ; et ces personnages avouent même, par excès de candeur, que « chez nous, en Russie, de pareilles conversations ont lieu en nombre incalculable ». Il y a assurément dans toute l'Europe, peu de conversations comme on en trouve dans l'ébauche du roman *Les démons* entre Stavrogin, — conçu ici de façon toute positive, contrairement à la donnée du roman lui-même — et Satov. « Remarquez encore que l'incrédulité s'installe dans l'homme peut-être précisément par-ce qu'elle met l'intelligence au-dessus de tout ; car, comme l'intelligence est le propre de l'organisme humain, celui-ci ne comprend ni ne désire d'autre formule de vie que la sienne ; seule celle-ci lui paraît intelligible, et, par conséquent, il n'appréhende ni ne désire une vie d'outre tombe et il ne croit pas qu'elle pourait être supérieure à la sienne. D'autre part, le sentiment du désespoir et de la malédiction est propre et inné à l'homme, car son intelligence est ainsi disposée qu'il ne croit jamais en lui-même et qu'il se

trouve toujours mécontent de soi : delà il est enclin à considérer sa vie comme ne lui donnant aucune satisfaction. Ainsi s'explique qu'il se sent tout de même toujours attiré vers la croyance en un au-delà. Nous sommes manifestement des êtres en état de transition, et notre existence est incontestablement un processus de transformation ». Qu'est-ce donc qui apparaît ici, si ce n'est l'éternelle infirmité de l'homme, son éternelle crise, son bipartisme, son appartenance au visible et à l'invisible ? Parce que limité, l'homme est pour Dostoevskij indéfinissable ; il ne le comprend que dynamiquement, comme une transition ; il le voit engagé dans un procès de transformation sans arrêt vers l'ange ou vers le diable, vers la divination de l'homme ou l'humanisation de Dieu. De quoi l'homme fera-t-il dépendre cette dernière direction de sa vie ? Du cerveau ou du cœur ? Du pouvoir abstractif de la raison, qui est « quelque vingtième partie » de sa force vitale, ou du vouloir interne, qui est « la manifestation de la vie entière » ? Comme « homme du souterrain », Dostoevskij avait déjà opté pour la vie entière, la vie « vivifiante ». Combien davantage, on le comprend, devait-il le faire, une fois devenu chrétien, chrétien à la conscience très pénétrante et très convaincue de son christianisme, d'une pénétration comme peu en ont, de la trempe d'un chrétien positif, russe, orthodoxe ?

C'est bien là un nouvel aspect, il faut même dire le principal aspect, qui a été mis en pleine lumière depuis la publication de *l'Ébauche des frères Karamazov*. A partir d'aujourd'hui, il n'est plus possible aux interprètes de Dostoevskij de subordonner son christianisme à leurs conceptions personnelles. Il est également manifeste que Dostoevskij n'a guère d'accointance ni avec le néo-protestantisme de Thurneysens, ni avec le christianisme immanent de Prager. Dostoevskij est chrétien dans le sens de la Révélation. Pour lui, l'Incarnation individuelle a la valeur d'un événement inconditionné. Prager a raison quand il déter-

mine le sens de l'œuvre dostoevskienne : c'est un triomphe graduel sur l'individualisme sous ses mille formes et son incorporation à l'universalisme de l'humanité entière. Mais il fait trop bon marché de cette idée : pour le grand écrivain en quête de Dieu, la Rédemption de tous par tous n'est assurée que dans la foi à l'immortalité personnelle et en la résurrection personnelle. En outre, ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est que Dostoevskij ne parle pas pour lui seul, mais au nom de la « sainte » Russie et du christianisme apocalyptique de l'Orient.

Il apparaît aujourd'hui que Dostoevskij est un étonnant et typique représentant de cette religiosité russe dont Soloviev et Berdjaev ont entrepris de formuler la philosophie. Dans les *Annotations sur les frères Karamazov*, et dans les *Nouvelles investigations*, vraiment neuves, de Komarovič, dont il a été parlé plus haut, on constate que Dostoevskij, vers la fin de sa vie, s'est approché entièrement de leur gnose. Les intuitions religieuses et philosophiques qu'il avait développées jusqu'alors grâce son instinct artistique, se présentèrent à lui tout d'un coup en une synthèse presque systématique, sous l'influence d'échanges de vue intenses avec deux penseurs, Soloviev et Feodorov. Le premier de ceux-ci, grâce à Radlov, jouit assez tôt d'une certaine notoriété comme vulgarisateur des idées de Dostoevskij. Mais la principal inspirateur du romancier des Karamazov, comme aussi de Soloviev et de Berdjaev et de tout un courant religieux philosophique en Russie, fut l'apocalyptique et étrange penseur Feodorov (1), qui, aujourd'hui seulement, sort de l'obscurité de l'anonymat, jalousement gardé par lui toute sa vie.

Au moment où Dostoevskij concevait les Karamazov, il reçut un manuscrit sans signature qui le mit littéralement en extase. « J'ai rarement lu quelque chose de plus logique,

(1) Sur Feodorov, voy. *Irénikon*, t. VI, 1929, p. 788 ; et t. IX, 1932, p. 204.

déclara-t-il,... J'ai absorbé ces idées comme si elles étaient miennes... L'exposé de ce penseur contient indubitablement l'essentiel des choses, à savoir, l'obligation que nous avons de ressusciter ceux qui ont vécu avant nous. Si cette obligation était remplie, elle ferait cesser la procréation des enfants, car arriverait alors ce que les évangiles et l'Apocalypse appellent la première résurrection... Je vous dis même ici que Soloviev et moi nous croyons à une réelle, littérale, individuelle résurrection, et qu'elle aura lieu sur terre ». C'est ici que Dostoevskij trouve enfin ce « tout autre chose » vers quoi il aspirait « infiniment » du fond du « souterrain ». Un homme vint à sa rencontre qui non seulement osait rêver le rêve de l'âme russe, son propre grand rêve de la transfiguration et du rétablissement de toutes choses dans le Christ, d'une nouvelle et sainte vie de tous avec tous, sur une terre nouvelle et sainte, dans l'Esprit-Saint d'une fraternité universelle, mais qui aurait osé même réaliser ce rêve dans un avenir plus ou moins rapproché. Le monde n'est pas un chaos, mais un organisme théandrique, et l'homme, semblable au monde, semblable aussi à Dieu, a la tâche de révéler les puissances latentes de ce monde, de hâter de la Résurrection par la tendance volontaire de toute l'humanité vers cette « Résurrection ». C'est en ce sens que Feodorov nous parle du devoir de « faire revivre les morts ». (Et c'est à lui, sans aucun doute, qu'il faut attribuer la paternité de l'idée religieuse apocalyptique de Berdjaev sur « le pouvoir créateur de l'homme »). Dostoevskij en était ravi ; il avait rêvé cette vision dans le « souterrain » ; il l'avait méditée sur la dépouille mortelle de sa femme. Par la reproduction, par la succession des générations, l'humanité n'atteint pas son but. La transformation du monde doit commencer au point de la plus grande résistance, qui est le sexe. Lorsque l'amour sexuel, gage de la parenté cosmique avec la nature, s'est mué en un « eros » spirituel, alors l'humanité est en route vers le nouveau para-

dis terrestre. Dans l'*Idiot*, Dostoevskij a tenté de symboliser en un personnage solitaire l'ascension du besoin aveugle vers un « eros » spirituel. Et que signifie *Le rêve d'un homme ridicule* ? Cette œuvre fut écrite en 1877, après que Dostoevskij eut fait la connaissance de Feodorov. Nous savons aujourd'hui que ce rêve est le rêve de Feodorov lui-même. C'était aussi le rêve de Dostoevskij, le rêve de son tout dernier ouvrage, qui a engendré le monde titanesque des Karamazov.

Cette œuvre est, de l'aveu même de Dostoevskij, une œuvre essentiellement religieuse. On ne la comprend que si on la considère comme le roman de la gnose russe. Peut-être n'est-elle pas sortie telle qu'elle était dans l'inspiration de son créateur. Étonnante et impitoyable tragédie sans cesse renouvelée de sa propre existence : il n'en est sorti qu'un fragment. Celui qui veut connaître le vrai Dostoevskij doit étudier l'ébauche des « Frères Karamazov ». Komarovič dit très justement : « Dans la mesure où la synthèse originelle du plan coïncide avec la synthèse définitive du roman achevé, se révèle, dans les problèmes symboliques que le poète s'est posés en son esquisse, le sens symbolique de l'ensemble complet, ou mieux ce sens symbolique se révèle comme le seul qui s'impose ». Et devant cette signification nécessaire, les élucubrations psychanalystes de Freud sur *Dostoevskij et le parricide* apparaissent, par opposition, comme de la haute extravagance. Si, dans ce roman Dostoevskij a attribué une place centrale au parricide, il ne le fit nullement par une affinité avec le complexe d'Œdipe, mais parce qu'il voulait produire la plus forte antithèse apocalyptique de la « Résurrection des ancêtres », qui était l'idée universaliste de la nouvelle société panhumaine et dont le message et la torturante apparition étaient contenus dans l'œuvre projetée. « Le parricide par luxure était le symbole négatif de ce nouvel univers où la transfiguration spirituelle de l'amour charnel devait rendre la vie aux ancêtres ».

Rien n'est plus faux que de tirer, des sombres épisodes choisis par Dostoevskij, des conclusions régressives sur son incorrigible démonisme. Il travaille, à la Rembrandt, à faire sortir la lumière des fonds obscurs. Son talent est un art dynamique, pathétique et riche en souffrance. Et l'art est un destin qu'on ne commande pas, mais par lequel nous sommes commandés. Les idées de Dostoevskij descendent jusqu'aux extrêmes fonds de la vie et ses personnages ne présentent pas ces idées sous forme de thèses ; ils sont vivants. C'est ainsi qu'ils apparaissent comme sortant nécessairement de dessous la terre. Dostoevskij sait de quelle force destructrice de vie, de quelle force même parricide est l'amour isolé et égoïste produit par l'instinct sexuel. Il lui a donné corps dans la dépravation du père et de son fils Dmitri, de même qu'il se sert de l'athée sauvage qu'est Ivan, le négateur du sens de la création, de la résurrection, de la grande harmonie, pour justifier aussi idéologiquement l'anarchie la plus subversive, le parricide. Il se sert de ce chaos, il l'évoque pour le vaincre, non pas par une argumentation intellectuelle, mais par ces personnages qui sont entourés des grands mystères de Dieu, du mystère de l'ordre et de l'harmonie, qui ont vécu « la joie universelle de la vie vivifiante », dans Sossime, Aliocha, Grouchenka. C'est ainsi qu'il a rendu claire et lucide sa propre nature chaotique, celle qu'il ne voulut jamais dissimuler ni faire apparaître sous un faux jour meilleur, sa pauvre et ténébreuse grande âme, qu'il a rendue claire par ce prototype de la grâce divine, si ardemment affectionné par lui depuis toujours dans le secret, finalement en pleine lumière : le Christ.

Charles Pfleger.

Chronique roumaine. [1]

1. AGRUL

Un congrès général de l'*Agru* (*Asociația generală a Românilor uniți*) eut lieu à Oradea Mare, les 21 et 22 novembre 1931, sous les auspices de l'infatigable Mgr Frențiu, ordinaire roumain-catholique du lieu. *Agru* représente l'action catholique chez les fidèles de l'Église unie de Transsylvanie. Une telle organisation est appelée à rendre des services fort appréciables à cette branche de l'Église catholique ; *Unirea* et *Vestitorul* nous annoncent constamment de nouvelles fondations locales, et l'on est en droit d'espérer que la réalité correspondra bientôt au titre de l'organisation, « association générale ».

Une double tâche s'impose à elle : il lui faut d'abord, ce qui est très important, grouper les fidèles unis qui ont émigré vers les territoires de l'ancien royaume, et qui sont encore dépourvus de l'organisation ecclésiastique par excellence qu'est la paroisse. *Agrul* peut rendre des services inappréciables pour le maintien de la foi catholique dans la diaspora roumaine, comme le disait Străjeru dans *Unirea* (2). De fait, la dispersion des roumains unis pourrait bien être cause que des milliers d'entre eux aillent se perdre dans leur entourage orthodoxe... Dans tout l'ancien royaume, il n'existe qu'une seule église catholique unie, celle de Bucarest, petite église, desservie par deux prêtres ; l'insuffisance du ministère dans cette région ne pourrait donc être plus grande (3).

(1) Le chroniqueur remercie cordialement tout ceux qui l'ont aidé dans son travail en lui en fournissant la documentation.

(2) *Unirea*, 30, 16 juillet 1932.

(3) Cfr les articles dans *Vestitorul*, 13-14, 1 et 15 juillet 1932 ; *Unirea*

Le clergé latin pourrait, il est vrai, suppléer partiellement à cette déficience, mais pour que les unis se retrouvent dans leur élément, un clergé de leur rite et de leur langue est indispensable. Les évêchés unis ont, plusieurs fois déjà, émis des ordonnances pour obliger les curés à communiquer immédiatement à la paroisse de Bucarest les migrations dont ils avaient connaissance, mais le personnel manque encore pour organiser la vie religieuse dans les groupements unis immigrés dans l'ancienne Roumanie.

Il faudrait aussi, seconde tâche non moins importante que la première, créer un journal quotidien catholique de langue roumaine, et celui-ci devrait paraître à Bucarest. Oradea Mare se préoccupe de cette question, le R. P. A. Gabor, directeur de la *Presa Bună* à Iași (évêché latin), s'en occupe également ; mais la réalisation de ce projet se fait toujours attendre.

Les catholiques hongrois de Roumanie ont été plus heureux dans cette question : depuis le 1er janvier, ils font paraître à Oradea, le *Erde yi Lapok* ; il en est de même du professeur orthodoxe Nichifor Crainic, dont le journal *Calendarul*, quotidien nettement chrétien et indépendant, paraît à Bucarest depuis le 24 janvier 1932. Ces deux journaux ont été chaudement salués par *Unirea*, le 6 février 1932, qui profite de l'occasion pour déplorer l'absence d'un quotidien catholique roumain.

« *Ce ne doare*, Ce qui nous cause de la douleur, écrivit *Vestitorul* (1), c'est que l'Église unie doive encore lutter pour obtenir la reconnaissance publique de sa nationalité roumaine, alors que celle-ci lui est déjà garantie par le concordat comme par la loi réglementant les cultes : la loi lui accorde la seconde place dans le pays et pourtant être catholique et être roumain sont encore deux choses

19, 7 mai 1932 et 29, 10 juillet, 1932. Dans ce dernier article, Străjeru propose la nomination d'un administrateur apostolique à Bucarest.

(1) *Vestitorul*, 2, 15 janvier 1932.

incompatibles aux yeux de beaucoup de non-catholiques».

Le 17 janvier, le siège épiscopal uni de Gherla a été transféré à Cluj, selon une des stipulations du concordat.

2. STATUS ROMANO-CATHOLICUS

La presse catholique de l'étranger s'est occupée plusieurs fois d'un conflit politico-ecclésiastique sur le *Status romano-catholicus* (1). Voici comment se présente la chose. Les catholiques de rite latin en Transsylvanie détenaient de grands domaines, qu'ils avaient jadis reçus de l'impératrice Marie-Thérèse. A l'occasion d'une journée catholique hongroise en Transsylvanie (démonstration mal vue du gouvernement : l'éternelle question de l'irrédentisme magyar en nouvelle Roumanie), on agita au parlement la question de savoir si les biens dont jouissait, en Transsylvanie, l'Église catholique, hongroise pour la majeure partie, seraient considérés comme propriété de cette Église, ou comme propriété d'État laissée en usufruit à l'Église catholique du pays. Immédiatement, la presse roumaine adopta pour sienne la seconde opinion, déclarant qu'il s'agissait là de biens ayant appartenu à l'État hongrois, et que le successeur légitime de l'État hongrois était l'État roumain. En conséquence, ces biens (dont la valeur serait d'un milliard de lei) devaient être considérés comme seulement mis à la disposition de l'Église catholique de Transsylvanie (2). De la constatation de ce fait à un désir de confiscation, il n'y avait plus qu'un pas.

Les Hongrois se défendirent du mieux qu'ils purent. Un

(1) Cfr. *Ecclesia*, Fribourg, 3, 16, janvier 1932 ; 8, 20 février 1932, sous le titre tendancieux : *Essais de reconstitution d'un patriarcat oriental catholique indépendant de Rome en Roumanie* ; 12, 19 mars ; 16, 16 avril ; 18, 30 avril ; 30, 23 juillet 1932.

Sur l'histoire de ce *status romano-catholicus* on consultera avec avantage *Memoriul*, Cluj, 1932, dont il sera encore question.

(2) *Universul*, 28 avril 1932.

mémorandum (1) fut présenté au gouvernement, le 20 janvier 1932, par le conseil de la direction du *Status romano-catholicus* pour prouver la légitimité de la possession de ces biens, l'Église étant propriétaire réelle et ces biens ayant personnalité juridique et caractère ecclésiastique. Le gouvernement, c'était alors Iorga, crut opportun de se mettre en rapport avec le Saint-Siège pour solutionner la question. On chargea de cette mission le Prof. Ghibu, de l'université de Cluj ; il devait se rendre à Rome, afin de sonder les dispositions du Saint-Siège (2). M. Ghibu prit donc le chemin de Rome et, là, il crut pouvoir comprendre que l'on considérait la chose comme une affaire de pure politique intérieure roumaine et que, tout au plus, elle devait se discuter avec le nonce à Bucarest. Son opinion fut qu'il n'y avait plus lieu, dorénavant, de consulter Rome au sujet de cette affaire.

Entre temps, le conflit éclatait publiquement, à la suite d'une interpellation à la Chambre, faite le 12 février par M. Laurențiu Oanea. Il faut noter que le gouvernement ne s'était pas rangé à l'opinion de son délégué : on le constata dans les communications plus ou moins violentes de M. Ghibu à la presse (3). M. Iorga déclara, dans un discours remarquable (4), que le gouvernement avait décidé de soumettre le différent au Saint-Siège pour qu'il le tranchât ; il déclarait en même temps que, comme délégué roumain on choisirait un catholique uni, comme plus apte à gagner l'estime du Saint-Siège et à représenter le sentiment roumain. Ce fut M. Valeriu Pop, ministre de la

(1) *Memoriul* déja cité.

(2) Il reçut cette mission le 1 juillet 1931. *Universul*, 18 mai 1932.

(3) La campagne de Onisifor Ghibu : *Universul* des 16, 18 et 22 mai ; le 26 juin (attaque personnelle contre V. Pop) ; le 29 juin.

Réplique de V. Pop : dans *Curentul* le 29 juin (dénonçant une manœuvre de Ghibu). Pop a reçu le grand cordon de Pie XI : *Cuvântul*, 2 juin 1932 ; *Neamul Românesc*, 15 juin.

(4) Cf. *Neamul Românesc*, 14 février, 1932.

justice dans le gouvernement Iorga, que l'on chargea de remplir cette mission.

La querelle se termina par un compromis, signé le 30 mai 1932, à Rome, et publié dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er juillet 1932 (nº 7) comme dans *Monitorul oficial*, un peu plus tard (1).

Avant de parler des stipulations du traité, une importante décision romaine est à noter, parce qu'elle apportera plus de clarté à leur compréhension : par décret de la Congrégation, en date du 22 mars 1932 (2), le titre de l'évêque résidant à Alba Iulia est changé : au lieu de se nommer « évêque de Transsylvanie », il se nommera dorénavant « évêque d'Alba Iulia » seulement. D'autre part, la seule métropole latine roumaine reconnue par le Concordat étant celle de Bucarest, l'importance de ce siège d'Alba Iulia, d'ailleurs très ancien, se trouve fortement diminuée, fait dont l'opinion publique roumaine ne tient pas compte.

Voici les stipulations du traité (3).

a) Le *Status romano-catholicus* se nommera dorénavant « Conseil du diocèse catholique de rite latin d'Alba Iulia ».

b) L'administration de ses biens se fera chez l'ordinaire d'Alba Iulia.

(1) Sur le litige on pourra consulter :

Universul, 25 mai, (Une rectification du secrétaire général du ministère des cultes) ; 16 juin, (Les droits de l'État roumain n'ont pas été respectés par l'accord avec Rome).

Lettre ouverte au Roi, par M. Ghibu (L'accord avec Rome est un attentat contre la Roumanie). *Universul*, 19 Juin 1932.

Universul, 4 juillet, demande un nouvel examen du litige.

Sentinela Catolică, 11, 12, 15 juin.

Unirea, 23, 4 juin 1932 ; 37, 10 septembre 1932 : Entente fraternelle (signé Albinus) L'A. se plaint du manque d'entente fraternelle entre les catholiques des différents rites.

Universul, 22 août 1932 : Le député Vasilescu Valjean, dans la session de la Chambre du 19 août, a demandé qu'on lui remît le dossier concernant cette question. pour la soumettre à un nouvel examen.

(2) *Acta Apostolicae Sedis*, 5, 2 mai 1932.

(3) *Id.* 7, 1 juillet 1932.

c) Ses revenus seront exclusivement consacrés à leur destination propre.

d) L'État roumain aura le contrôle et la surveillance de cette gestion, il approuvera le budget ; l'archevêque de Bucarest contrôlera l'emploi des revenus.

e) Tous les biens qui, le 1er janvier 1932, se trouvaient en la possession du *Status romano-catholicus* sont des biens à caractère ecclésiastique et ceux-ci doivent être utilisés, conformément à leur destination initiale, sur le territoire du diocèse catholique de rite latin d'Alba Iulia.

f) Les fonds de l'Orphelinat Thérésien de Sibiu sont soumis aux mêmes réglements.

g) L'université de Cluj est libérée de toute servitude envers le *Status romano-catholicus.*

h) L'église des piaristes de Cluj devra être mise à la disposition des unis certains jours de l'année, mais restera à la charge de l'évêque latin d'Alba Iulia. (A ce propos le Saint-Siège exprime le désir de voir régner une fraternelle entente entre les fidèles des divers rites).

i) L'assemblée du *Status romano-catholicus* actuellement existante est déclarée dissoute. Le nouveau conseil devra être élu dans les six mois, sur les bases des nouveaux statuts.

Suivent les nouveaux statuts.

Signalons seulement que les catholiques latins du diocèse d'Alba Iulia qui sont citoyens roumains sont seuls éligibles et qu'ils ne reçoivent aucune rétribution pour leur collaboration.

Ce litige a donné occasion à un groupe nombreux de députés de proposer la dénonciation officielle du Concordat du 19 mai 1927. Le projet de loi déposé à cette occasion (2 avril 1932) n'a eu ni grand retentissement ni conséquence pratique (1).

(1) *Cuvântul,* 18 avril 1932 ; *Unirea,* 17, 23 avril 1932 ; *Sentinela*

3. MOUVEMENT DE RAPPROCHEMENT

Sur l'initiative du P. V. Şireaza, prêtre uni, une adresse signée par des prêtres orthodoxes et unis a été envoyée aux supérieurs ecclésiastiques pour demander l'autorisation de pouvoir se réunir dans le but de trouver la voie menant à une union dogmatique et canonique. Le P. Şireaza projetait de fixer la première réunion au 25 mars (1). Cette entreprise fut encouragée par les belles paroles du fameux écrivain Gala Galaction (R. P. Grégoire Pisculescu) parues dans *Curentul*.

Sous le titre « Quand serrerons-nous les rangs ? » (2), le P. A. Gabor, directeur de *Presa bună* de Jaşi, expose la nécessité, même pour les Orthodoxes, de mieux s'organiser pour la défense du christianisme. Cette proposition n'était pas dénuée d'actualité, car il était réservé au gouvernement de Jorga de voir un franc-maçon, haut fonctionnaire du Gouvernement, se lever au banc ministériel pour faire l'éloge de la maçonnerie. Aussi *Unirea* formula-t-elle le souhait suivant : Que les confessions (catholique et orthodoxe) laissent de côté leurs querelles et se présentent devant l'État avec un cahier de réclamations communes et précises, sur lesquelles on se serait préalablement mis d'accord (3).

Il faut pourtant signaler un fâcheux incident peu fait pour amener une entente, pourtant très désirable. Le dimanche de l'Orthodoxie, S. B. le Patriarche Miron prononça un discours à l'École orthodoxe des jeunes filles, devant

catolică, 9-10, 1 et 15 mai 1932 ; *Ecclesiastica*, Fribourg, 37, 10 septembre 1932.

(1) *Calendarul*, 18 mars 1932.

(2) *Sentinela catolică*, 11 et 12, 1 et 15 juin, 1932.

(3) *Unirea*, 31, 30 juillet 1932. Par exemple sur la question des traitements du clergé, les deux confessions au lieu de se mettre d'accord, se livrèrent l'une contre l'autre à de violentes récriminations s'accusant mutuellement d'être favorisée aux dépens de la confession rivale. En con-

une nombreuse assistance formée des parents des élèves. Le texte, qui en fut publié le lendemain (1), causa un vif émoi : il n'était rien moins qu'un défi lancé à tous ceux qui ne sont pas Orthodoxes d'être de vrais Roumains (2). Les réponses ne se firent pas attendre. Aussi le texte officiel du discours, publié un certain temps après dans *Apostolul*, organe officiel du patriarche, ne contenait-il pas les phrases incriminées (3).

4. FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Dans le domaine de l'instruction, l'Église unie a obtenu l'assurance de pouvoir désormais posséder une faculté de théologie catholique à Bucarest, faculté qui ferait partie de l'université elle-même.

La loi autorisant sa création fut votée en séance de nuit (après minuit), et causa une grande surprise dans les milieux orthodoxes (4).

Pourtant les partis les plus modérés (5) se sont prononcés en faveur d'un institut supérieur d'instruction religieuse catholique, voyant là un moyen de faire cesser l'exode des étudiants transsylvains catholiques qui vont faire leurs études en Hongrie. Mais son érection n'est malheureusement

séquence le Gouvernement eut toute facilité de refuser aux deux partis ce qui leur était dû.

(1) *Universul*, 23 mars 1932.

(2) Ces insinuations rappellent la vive discussion qui eut lieu dans *Cuvântul*, il y a quelques années, entre son directeur, le Prof. N. Ionescu et J. Frollo sur la question de savoir si, en principe, on pouvait être vrai et complet Roumain sans être orthodoxe.

(3) *Viitorul*, 23 mars 1932 ; *Curentul* 25 mars 1932 ; *Vestitorul*, 7, 1 avril 1932, publiant la protestation de *Agrul* sous ce titre : « Une faute du Patriarche » ; *Cuvântul*, 7 avril 1932, compare le texte publié le lendemain de l'incident par *Universul* et la version officielle d'*Apostolul* ; *Unirea*, 15, 9 avril 1932.

(4) *Universul*, 8 avril 1932.

(5) *Apostolul*, journal de l'archidiocèse de Bucarest, 8, 15 avril 1932.

pas possible actuellement en raison de la crise financière qui sévit en Roumanie comme ailleurs.

Pour réaliser cependant, en quelque manière, l'institut projeté, le nouveau gouvernement a conféré à l'académie théologique de Blaj tous les droits que possédera la future faculté de Bucarest et ce, jusqu'à ce que la dite faculté soit réalisée conformément aux prescriptions de la loi (1).

5. AFFAIRES ECCLÉSIASTIQUES ORTHODOXES

Certains journaux (2) ont annoncé que le *locum-tenens* du Patriarche de Moscou, l'évêque Serge, avait adressé une missive au patriarche de Roumanie pour revendiquer la juridiction sur l'Église non-unie de Bessarabie. Le prélat russe appuie sa revendication sur cet axiome que le changement d'allégeance politique de la Bessarabie n'implique pas une modification de dépendance ecclésiastique. Il faut cependant noter que la Bessarabie ne fit partie de la Russie que depuis 1812, et que c'est à cette date seulement qu'elle releva de Moscou ecclésiastiquement : elle était auparavant du ressort de l'Église de Moldavie.

Voici comment les catholiques latins, pendant ce temps, avaient réglé la juridiction ecclésiastique en Bessarabie :

« L'Église orthodoxe de cette éparchie n'a rien contre le fait que l'Église occidentale (sic) en Roumanie reçoive la possibilité de donner à son clergé une instruction supérieure dans un haut institut de l'intérieur du pays... Il est préférable qu'il en soit ainsi que de voir ces clercs recevoir leur formation à l'étranger et revenir en Roumanie avec des idées en opposition avec tout ce qui est roumain...

Mais vouloir entrer dans les cadres autonomes de l'université de Bucarest par surprise... n'est pas un procédé digne. La « Réunion de l'archevêché de Bucarest » proteste contre ce procédé...

(1) *Unirea*, 34, 20 août 1932.

(2) *Curentul*, 17 avril 1932, signale la réhabilitation par le métropolite Serge, d'un prêtre frappé de suspense par le métropolite Curie de Kisşinău ; *Vestitorul*, 9, 1 mai 1932.

elle dépendait toujours de Iași, mais son administration était confiée à l'évêque de Tiraspol (1).

Comme on le sait, l'Église orthodoxe roumaine n'est pas seulement gouvernée par le Saint-Synode, comprenant tout l'épiscopat, mais son gouvernement comprend encore un « Conseil ecclésiastique national », composé de membres élus par les éparchies et les paroisses : c'est le système parlementaire introduit dans le gouvernement de l'Église. Il semble que ce système ne jouisse pas de toute la sympathie de la population orthodoxe, car la participation aux élections de cette année fut faible. Peut-être faut-il voir dans ce fait le résultat des rivalités politiques que les divers partis avaient adroitement transportées jusque sur le terrain ecclésiastique. M. Mihalache, le fâmeux chef du parti paysan, et M. Argetoianu, ministre des Finances dans le gouvernement Iorga, démissionnèrent même de leur mandat au Conseil ecclésiastique en signe de protestation (2). M. Mihalache adressa au patriarche une lettre dans laquelle il dénonçait la pression exercée par le parti libéral au cours des susdites élections. En même temps, il portait l'affaire au Parlement (9 avril) en présentant un projet de loi qui, à l'avenir, devait assurer des élections plus conformes aux intérêts de l'Église orthodoxe. Celui-ci ne fut pas voté, bien que M. Iorga lui-même semble avoir partagé la manière de voir de M. Mihalache, préconisant même l'annulation des derniers votes (3). Le Saint-Synode, alerté par ces événements, fut convoqué d'urgence pour le 12 avril, dans le but de discuter ce projet (4). Cette convocation fut vivement commentée dans la presse, qui voulut y voir une

(1) *Sentinela catolică*, 9-10, 1 et 15 mai 1932.

(2) *Dreptatea*, 15 avril 1932.

(3) *Ibid. Curentul*, 15 mai 1932, parle d'une grande bataille à la réunion éparchiale de Bucovine, qui caractériserait bien l'esprit des députés.

(4) *Cuvântul*, 12 avril 1932.

nouvelle manœuvre du parti libéral pour assurer sa victoire.

L'affaire menaça de devenir tragique lorsque, après les élections de l'été dernier, le parti national-paysan revint au pouvoir et que M. Mihalache fut chargé du ministère de l'Intérieur. On trouva une combinaison qui déçut vivement tous ceux qui avaient à cœur le bien de l'Église (1) : les élections ne seraient pas cassées en bloc, mais chaque cas devrait être examiné en particulier par une commission nommée à cet effet. Son travail ne sera sans doute pas terminé, lorsque le 13 octobre devra se réunir pour la première fois la nouvelle assemblée. D'ailleurs les esprits sont fortement préoccupés par la réorganisation ecclésiastique.

Les deux sièges épiscopaux à pourvoir, de Huşi et de Ismail, font de nouveau sentir la complication de la procédure actuelle en matière d'élection épiscopale, qui impose la collaboration d'un trop grand nombre de personnes. Pour remédier à cet inconvénient, Mgr Tit Simedrea, vicaire patriarcal de Bucarest, s'est servi du journal *Cuvântul* (2) pour lancer dans le public un projet de réforme. Il est d'avis qu'il faut maintenir la participation des fidèles à ces élections, puisque c'est une ancienne tradition roumaine. Mais il voudrait la voir restreindre aux fidèles de l'éparchie à pouvoir. Le Saint-Synode choisirait trois des candidats proposés par l'éparchie et les soumettrait au roi qui, parmi eux, désignerait le futur évêque.

Au cours des sessions d'été, le Saint-Synode a pris les décisions suivantes (3) : A l'avenir on n'admettra plus à l'ordination sacerdotale que les licenciés en théologie. Tous

(1) Le 10 avril 1932, *Ordinea* écrivait déjà : « Qu'on respecte l'Église et qu'on la laisse en paix ». M. le Prof. Nic. Crainic *(Calendarul*, 2 août) déplore la misérable situation de l'Église orthodoxe. *Universul*, 26 août.

(2) *Cuvântul*, 24 août 1932.

(3) *Universul*, 22 mai 1932.

les moines vivant en dehors de leur monastère doivent y rentrer au plus tôt.

Le représentant de la métropolie de Moldavie au prosynode de Vatopédi (1) était chargé d'inviter le Synode œcuménique qui devait faire suite aux réunions de l'Athos, à se réunir dans une ville roumaine (2). Il semble d'ailleurs que l'on éprouvait quelque désillusion à propos de la tournure prise par les événements relatifs à ce prosynode : M. Nic Grecu, par exemple, écrivait : « L'Orthodoxie se trouverait-elle peut-être à un carrefour ? Il en est, évidemment, qui ont un intérêt subversif à contrecarrer les efforts accomplis en vue de consolider l'unité de l'Église (orthodoxe) » (3).

6. LA VISITE DU MÉTROPOLITE D'ALBANIE

Au mois de mai dernier, Mgr Visarion Dzuvani, métropolite d'Albanie (on sait que c'est le chef de la récente autocéphalie albanaise en révolte contre le Phanar et frappée par lui d'excommunication), vint faire visite en Roumanie. M. Iorga, grand ami de l'Albanie, semble avoir voulu en profiter pour obtenir la reconnaissance de la nouvelle autocéphalie par l'Église roumaine. Cela n'allait pas sans difficultés : on allait sûrement au devant de l'opposition formelle du Phanar. M. Iorga crut que l'on pouvait passer outre : c'est du moins le sens que plusieurs journaux (4) donnèrent à une lecture qu'il fit à l'Académie roumaine dont il est membre. Il y exposait l'activité ecclésiastique du prince Vasile Lupu († 1650), une des gloires de l'histoire roumaine qui, en diverses circonstances, avait été choisi comme arbitre dans les différends d'ordre ecclésiastique qui

(1) *Universul*, 16 mai 1932.
(2) Nos lecteurs savent que le prosynode qui devait se réunir à Vatopedi a été remis sine die. *Irénikon*, 1932, 4, juillet-août, p. 359.
(3) *Universul*, 16 juin 1932.
(4) *Universul*, 22 mai 1932.

s'élevaient entre les Églises (1). Le métropolite fut reçu par le roi ; M. Iorga aurait voulu de plus qu'il le fût aussi par le Saint-Synode. Mais, dès le 23 mai, des voix graves, parmi lesquelles celle de M. Nae Ionescu (2), firent entendre dans la presse de vives protestations (3) fondées sur l'excommunication du métropolite. M. Iorga se découvrit alors et alla jusqu'à déclarer « qu'on n'avait jamais demandé l'avis de personne sur les relations de notre Église avec une autre Église orthodoxe » (4) et que « le patriarche (roumain) avait pleine liberté dans ses relations avec n'importe quelle autre Église orthodoxe » (5). Le 25 mai, les journaux annoncèrent que le Saint-Synode refusait de recevoir Mgr Visarion (6). Tout ce que l'on put obtenir fut une réception privée du patriarche et l'autorisation de présider (21 mai) une liturgie dans l'église albanaise de Bucarest (7). Comme la presse d'Athènes s'était émue de ces controverses, on mit en circulation la version suivante : Mgr Visarion était venu à Bucarest pour assister au Congrès des Églises pour la Paix. Celui-ci, convoqué primitivement à Bucarest, avait été transféré dans une autre ville et Mgr Visarion n'en avait pas été averti (8).

7. INSTRUCTION RELIGIEUSE

Un des derniers décrets du gouvernement Iorga (26 mars) fut pour rendre obligatoire l'enseignement de la religion dans les écoles primaires, cet enseignement devant être donné par les représentants des cultes aux enfants qui

(1) *Neamul Românesc*, 22 mai 1932.
(2) *Cuvântul*, 23 mai 1932.
(3) *Universul*, 26 mai 1932.
(4) *Neamul Românesc*, 24 mai, 1932.
(5) *Ibid.*, 26 mai 1932.
(6) *Lupta*, 25 mai 1932.
(7) *Ibid.*, 23 juin 1932.
(8) *Curentul*, 25 juin 1932.

dépendaient religieusement d'eux (1). C'est là une salutaire mesure, mais les difficultés que l'on rencontrera dans son application ne seront pas petites (2).

L'instruction religieuse rendue ainsi obligatoire par le gouvernement, il reste à en déterminer le programme. Il devra être fixé par les autorités ecclésiastiques compétentes, toujours en liaison avec le Ministère de l'Instruction publique. Cet enseignement moral religieux sera donné dans les locaux de l'école : on y consacrera deux heures par semaine ; la charge en est confiée aux curés sous le contrôle des autorités ecclésiastique et civile (3). Ceux-ci devront le donner sous peine d'amende et gratuitement.

La revue *Biserica ortodoxă română* (4) consacre entièrement son numéro d'août 1932 à cette importante question : le Patriarche Miron publie une instruction où il énumère les devoirs qui en résultent pour le clergé ; il donne en conséquence quelques directives sur la manière dont cette instruction pourra être donnée, car, dans l'ancien royaume, elle fait figure de nouveauté, et le clergé n'a reçu aucune préparation pédagogique pour lui faciliter la tâche.

Le programme analytique de cet enseignement prévoit 32 leçons par an, soit 2 heures par semaines : Voici *grosso-modo* quelle sera la matière enseignée :

Première année. Quelques prières, le *Pater*, le respect des choses saintes, la bonne conduite et la charité. « Le dimanche est un jour de joie spirituelle, un jour de repos fait pour aller à l'église, pour rendre visite aux amis et se distraire par de bons jeux ». Les plus grandes fêtes de l'anée ecclésiastique (on n'oublie pas les usages populaires).

Seconde année. Histoire Sainte du Nouveau Testament,

(1) *Neamul Românesc*, 29 mai 1932.

(2) *Calendarul*, 27 juin 1932.

(3) *Unirea* 21, 21 mai 1932 et *Sentinela catolică*, 11-12 1 et 15 juin, en publiant le texte.

(4) Organe officiel du Saint-Synode.

les grands miracles de Notre-Seigneur, les paraboles et diverses nouvelles prières.

Troisième année. La vie de Notre-Seigneur, le jugement dernier, l'histoire de l'Ancien Testament, la préparation aux sacrements.

Quatrième année. L'Église orthodoxe, le *Credo*, les sacrements, les commandements de l'Église.

Cinquième année. Histoire universelle de l'Église, histoire de l'Église roumaine.

Sixième année. La morale chrétienne, les vertus théologales et morales, le péché, les devoirs du chrétien envers Dieu, envers le prochain, envers soi-même et envers l'État.

Septième année. Éléments de droit ecclésiastique, hiérarchie, monachisme, clergé (1).

9. LES NOUVELLES ÉLECTIONS POLITIQUES

La campagne électorale qui suivit la chute du gouvernement Iorga, fut marquée par un manifeste du parti national-paysan qui s'exprime ainsi au sujet de la question religieuse : « Le parti national-paysan va s'efforcer par tout moyen de rendre à l'Église son rôle de consolatrice de âmes... et aux prêtres la sainteté... » (2). D'un autre côté, un des pasteurs orthodoxes crut devoir dire à son clergé que la candidature d'un clerc ne serait point vue de bon œil si elle n'avait au préalable été autorisée par lui (3). Il faut noter que, même chez les unis, on s'est plaint amèrement de ce que la politique de parti n'exerce guère une bonne influence sur le rôle des pasteurs auprès de leurs fidèles et finit par leur rendre le ministère très difficile.

En effet, dans ce pays, le ton de la presse au service des

(1) Les jeunes filles, licenciées en théologie (il s'en trouve en cet heureux pays !) réclament le droit d'être nommées professeurs de religion dans les écoles, même secondaires.

(2) *Calendarul*, 27 juin 1932.

(3) Lettre pastorale de Mgr Lucien, évêque de Roman, *Ibid.*

partis politiques est d'une violence que nous avons peine à comprendre et que personne d'ailleurs ne prend au tragique. C'est ce qui fait mieux comprendre les campagnes qui ont été menées sur le terrain religieux contre le gouvernement Iorga. Lors de sa prise du pouvoir, on avait mis en lui de grandes espérances que les faits n'ont pas confirmées, bien que, plus d'une fois, il ait fait preuve de justice, par exemple dans la question des minorités. Il a montré un louable soucis de promouvoir et de renforcer l'enseignement religieux et la formation du clergé. Malheureusement les difficultés rencontrées sur d'autres terrains et l'affaire albanaise ont fait oublier les bonnes intentions et les heureuses réalisations de celui qui s'était déclaré fils soumis de l'Église orthodoxe, avait revendiqué le titre de *advocatus Ecclesiae* et exigé que les séminaires fussent tout parfumés de l'encens du sanctuaire.

Le nouveau gouvernement national-paysan réalisera-t-il son programme ? Toujours est-il que le compromis relatif aux élections éparchiales a été une première déception.

10. MIRACLE

Les bénédictions divines ne manquent pas à la Roumanie et même les grâces extraordinaires. Au monastère catholique latin de Radna (Banat), une pauvre mère catholique unie était venue en pèlerinage avec son enfant muette de naissance. Celle-ci tout-à-coup s'est écriée : « Maria et maman ». Le fait ne manqua pas d'impressionner profondément tout le pays et est rapporté sans commentaire par la presse tant orthodoxe que catholique (1).

DOM M. SCHWARZ.

1er *octobre* 1932.

(1) *Universul*, 19 août 1932 ; *Unirea*, n° 34, 20 août 1932.

Notes et Documents.

LE SÉMINAIRE MELKITE DE SAINTE-ANNE

L'année qui prend fin a été marquée par le cinquantenaire d'une institution qui a exercé une action de premier ordre dans la réorganisation d'une des plus importantes Églises byzantines catholiques. Il s'agit du séminaire melkite de Sainte-Anne de Jérusalem.

Des fêtes magnifiques ont eu lieu en juillet dernier, pour célébrer cet anniversaire. A cette occasion un ancien élève du séminaire, l'archimandrite Philippe Gorra, en a écrit l'histoire (1). Nous croyons faire œuvre utile en en tirant les renseignements suivants. Ce nous sera une occasion de payer notre tribut d'admiration envers une œuvre magnifique et des religieux de qui il nous a été donné d'admirer personnellement la profonde modestie et l'inépuisable dévouement.

En 1856, à la suite de la guerre de Crimée, le sanctuaire de Sainte-Anne, voisin de l'ancienne piscine probatique, fut remis à la France en reconnaissance du soutien accordé par elle à la Turquie. En 1878, après sa restauration, il était confié à la garde des Pères Blancs, récemment fondés (1868) par Mgr Lavigerie, alors évêque d'Alger.

Depuis longtemps, celui-ci était un grand ami de l'Orient. Dès 1856 en effet, il avait été mis à la tête de l'œuvre des Écoles d'Orient qui venait de naître (1855) et il lui avait consacré le meilleur de son dévouement. En 1860, après les massacres du Liban, un voyage en Syrie lui avait révélé la profonde détresse de l'âme musulmanne et les besoins des chrétientés orientales, alors presque

(1) Mgr Philippe Gorra. — *Sainte Anne de Jérusalem, séminaire grec melkite dirigé par les Pères Blancs.* A l'occasion de son cinquantenaire (1882-1932). Harissa, Impr. St-Paul, 1932 ; in-8, XI-330 p. illustré.

Nous nous sommes aussi servi du discours prononcé par Mgr. Antonios Farage à l'occassion du jubilé cinquantenaire du séminaire grec-melkite de Sainte-Anne de Jérusalem *Le cardinal Lavigerie et l'esprit d'apostolat en Orient.* Harissa, Impr. St-Paul, 1932 ; in-8, 40 p.

Les citations qui se trouvent dans notre travail sont empruntées à l'un ou l'autre de ces publications.

complètement ignorées en Occident. C'est ce contact qui, de son aveu, décidèrent sa vocation et jeta dans son âme les semences qui devaient devenir plus tard la Société des Missionnaires d'Afrique et le Séminaire de Sainte-Anne.

Il ne fallut donc pas insister beaucoup pour lui faire accepter un établissement de ses fils dans cet Orient qui lui tenait tant à cœur. Et en envoyant les premiers Pères Blancs à Jérusalem, il leur remettait une *Historique et conditions de la fondation de Sainte-Anne* qui contenaient ces directives, pour le temps presque inouies : « Quant aux Schismatiques, ils sont nos frères, baptisés comme nous dans le sang de Jésus-Christ, et il faut avoir pour eux ces entrailles de la miséricorde de Jésus-Christ dont parle saint Paul et saisir toutes les occasions de les leur témoigner. S'ils se présentent à Sainte-Anne, on les accueillera avec toute l'amabilité possible, et même encore si on les rencontre ailleurs. Sans aucune lâche complaisance, il faut néanmoins qu'ils sentent qu'on les aime et qu'on désire se rapprocher d'eux. On se gardera donc de témoigner le moindre mépris pour leurs usages, pour leur langue, pour leur liturgie que l'Église a approuvée et tient pour légitime.

« Le latinisme ou la latinisation des Orientaux est une des erreurs les plus lamentables des missionnaires latins qui se trouvent en Orient. Vous voyez vous-mêmes de vos yeux ce qu'il a produit dans le présent et dans le passé à Jérusalem.

« Votre esprit et celui de vos règles sont tout autre. C'est vous qui devez au contraire, dans la mesure du possible vous orientaliser « Saint Paul vous en donne le précepte dans son *omnibus omnia factus sum ut omnes facerem salvos*. Vos règles font de vous des Arabes à l'extérieur, pour vous rendre plus facile l'accès du cœur des Arabes. A plus forte raison, leur esprit est-il que vous vous rapprochiez des Orientaux afin de les gagner.

« La faute capitale commise par beaucoup de missionnaires catholiques, c'est d'avoir témoigné aux Orientaux de l'éloignement pour leurs rites et d'avoir cherché à les latiniser quand ils ont le bonheur de rentrer dans l'Église.

« La perfection pour les missionnaires latins en Orient serait de se faire Orientaux eux-mêmes, d'adopter le costume, la langue, la liturgie du clergé oriental.

« S'il n'appartient pas aux missionnaires d'Alger de prévenir les décisions du Saint-Siège à cet égard, ils doivent du moins se bien pénétrer de cet esprit et se préparer à ce ministère futur, par exemple par l'étude de la langue arabe, telle qu'on la parle dans

le pays et telle qu'elle sert aux liturgies melchite, maronite et syrienne, qui sont celles de ces chrétientés asiatiques.

« Plus tard, s'il se forme à Sainte-Anne, comme cela est dési rable, quelque École Apostolique pour les enfants orientaux, on devra bien se garder de les faire passer au rite latin. On les laissera dans leur rite et on les fera ordonner par leurs propres évêques. Ainsi formés, ils rendront à l'Église des services infiniment grands ».

Nos lecteurs nous pardonneront cette longue citation : plus que n'importe quel commentaire elle explique l'exceptionnelle réussite de Sainte-Anne.

Cependant une fois établis à Jérusalem, les Pères Blancs songèrent à établir une œuvre où ils pourraient déployer leur activité sans porter ombrage à aucune des institutions existantes. Plusieurs projets furent mis en avant : hôpital pour musulmans, asile pour enfants, séminaire interrituel, école agricole. Mais en 1889, le patriarche melchite Grégoire II Youssef, en une visite qu'il fit à Sainte-Anne au cours d'un voyage à Jérusalem, leur proposa de s'occuper de quelques enfants orientaux pour les élever et en faire plus tard soit des instituteurs soit des prêtres pour sa nation. Mgr Lavigerie accepta avec joie.

Le 13 novembre 1881, il sollicitait du cardinal Préfet de la Propagande l'autorisation d'ouvrir à Sainte-Anne, une école apostolique pour la formation du clergé melkite. Et sa lettre exposait son programme : « Il y a près de trente ans que je m'occupe des chrétiens orientaux. Votre Éminence sait même que j'ai été le premier directeur de l'Œuvre des Écoles d'Orient. Depuis de si longues années, tout ce que j'ai vu, tout ce que j'ai entendu, soit dans mes voyages en Orient, soit dans mes rapports avec les Orientaux, m'a pénétré de cette pensée, qu'un des obstacles principaux aux progrès du catholicisme parmi les schismatiques et les hérétiques orientaux, c'est la frayeur du latinisme. Cette frayeur en soi n'est pas fondée, puisque le Saint-Siège s'est toujours déclaré ouvertement pour la conservation des rites orientaux. Elle n'a d'autre cause réelle que les imprudences de quelques missionnaires latins trop ardents ou trop peu éclairés et, il faut le dire, les mauvaises dispositions des Orientaux dont l'état moral est déplorable, même chez les catholiques.

« Quoiqu'il en soit, les préoccupations dont je parle existant, on n'arrivera jamais à rien de sérieux tant qu'on ne les aura pas fait disparaître et c'est à l'Église romaine, comme à une mère, qu'il appartient d'avoir pitié de la faiblesse de ses enfants. Par

conséquent, pour élever des enfants grecs melchites à Jérusalem, d'une manière vraiment utile pour la conversion de l'Orient, ou pour maintenir la foi parmi ceux de leur propre rite, il faut les élever absolument dans le rite auquel ils appartiennent et, autant que possible, dans les habitudes mêmes de leur pays ».

Cette déclaration de principes était suivie des quatre demandes suivantes : 1° l'autorisation de recevoir gratuitement à Sainte-Anne des enfants de rite grec melkite qui se destineraient à devenir prêtres ou instituteurs catholiques ; — 2° l'autorisation de les élever selon l'usage de leur pays et dans leur propre rite ; — 3° l'autorisation de faire célébrer, dans cette église, au rite oriental par des prêtres melkites ; — 4° l'autorisation pour les missionnaires de célébrer eux-mêmes en ce rite, pour leurs élèves orientaux.

Après un long examen, la congrégation approuva le projet en séance solennelle, le 6 mars 1882 « qui, ajoutait-on, répondait aux vœux de la Congrégation ». Cependant on ne crut pas pouvoir accorder le quatrième point : la célébration des offices pour les séminaristes était confiée à des prêtres melkites qui devaient être adjoints au séminaire. Cette restriction devait être pour les Pères Blancs la source d'un grand sacrifice : Ils allaient conserver leur propre rite, puisqu'on le leur imposait. Mais ils consacreraient aux offices d'une liturgie qui ne serait pas la leur le sanctuaire dont ils avaient la garde et, eux-mêmes, se contenteraient de célébrer des messes privées dans sa crypte.

En octobre 1881, les premiers élèves étaient arrivés à Jérusalem et, en attendant l'achèvement des locaux qui leur étaient destinés, étaient hospitalisés au patriarcat melchite. Enfin, au début de 1882, ils prirent possession de leur séminaire construit à côté de la basilique ; ils étaient au nombre de seize.

Le grain de sénevé grandit et, peut-on dire, atteignit l'âge adulte en 1890, où il donna à l'Église melkite son premier prêtre.

Les méthodes préconisées par son fondateur avaient fait leurs preuves ; aussi bien allaient-elles recevoir une éclatante confirmation au Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893. Les Pères Blancs y tinrent les tout premiers rôles. On y remarqua surtout le magistral rapport du R. P. Michel, directeur du Grand Séminaire, sur le respect dû aux rites orientaux et la nécessité de les maintenir sans altération. Malgré les voix discordantes qui crurent devoir se faire entendre, les conclusions de ce rapport, qui n'étaient que l'expression des méthodes de Sainte-Anne, furent chaudement approuvées par le Congrès. Et en prenant congé des Pères et des

séminaristes le Légat président du Congrès, le Cardinal Langénieux leur adressa ces remarquables paroles : « Par tout ce que j'ai vu de mes propres yeux, par tout ce que j'ai pu constater dans le Congrès, j'en suis arrivé à cette conclusion, que je ferai connaître au Souverain Pontife : seul le Cardinal Lavigerie a bien envisagé le problème du retour des schismatiques dans le sein de l'Église ; seul aussi, le Cardinal Lavigerie a su trouver la véritable solution de ce problème par l'œuvre de Sainte-Anne. C'est un grand honneur pour vous, mes Pères et fils du grand cardinal, c'est un grand honneur pour vous de réaliser les vœux de l'apôtre de l'Afrique et ceux de Léon XIII ».

Moins d'un an après, la constitution *Orientalium dignitas* sanctionnait officiellement les vœux du Congrès, les thèses du Père Michel et la pratique des Pères Blancs.

La tourmente 1914-1918 faillit emporter une institution si bienfaisante pour l'Église. Le séminaire dût être licencié au début d'août 1914 et, dans les premiers jours de novembre, ses bâtiments furent occupés par l'autorité militaire. La ruine définitive faillit être consommée au commencement de l'année suivante. Laissons la parole à l'historien de Sainte-Anne : « Le 15 janvier 1915, Jamal Pacha se présentait à Sainte-Anne, suivi de son état-major, du moutessaref de Jérusalem et d'une cinquantaine d'ulémas entourés d'une foule nombreuse. Jamal Pacha entra dans l'église avec le moutessaref, l'iman, les Pères Char et Van der Vliet et le frère Florent, inspectant le sanctuaire et la crypte pour voir si, à l'origine, ce lieu avait servi au culte chrétien ou bien au culte musulman. Déjà l'iman, se tournant vers le sud, dans la direction de la Mecque, se mettait en position de prière. Mais Jamal Pacha voulut d'abord s'assurer s'il se trouvait dans une église ou dans une mosquée. Les Pères lui expliquent comme quoi l'église, très ancienne, a été transformée, au XII[e] siècle, en une *medresseh* pour l'étude du droit musulman, mais qu'elle n'a jamais été une mosquée... La France, ajoutait le Père Van der Vliet, a reçu ce sanctuaire, alors en ruines, de la Sublime Porte pour prix de sa collaboration avec la Turquie lors de la guerre de Crimée. La Turquie voudra-t-elle reprendre aujourd'hui cette église que son ancienne alliée a restituée au culte chrétien ? Au dehors, la foule massée devant la basilique réclamait à grands cris la *salahieh*. Les ulémas se jetèrent aux pieds de Jamal Pacha le suppliant d'accéder à leur demande. Mais le potentat, d'un geste, les écarta et sortit de Sainte-Anne sans avoir pris aucune décision ».

Il fallait sauver le sanctuaire. Le Père Van der Vliet qui, hollandais de nationalité, n'avait pas été expulsé avec ses confrères, passa tout le reste de cette journée en démarches auprès des autorités religieuses et consulaires demeurées à Jérusalem et parvint à leur faire comprendre le caractère exclusivement religieux de la question. Les consuls d'Autriche et d'Espagne intervinrent et Jamal Pacha promit que l'église Sainte-Anne ne deviendrait pas une mosquée. Le lendemain, il fit appeler le Père Alexis Aquel, le premier prêtre ordonné à Sainte-Anne et alors vicaire patriarcal à Jérusalem, et lui fit cette déclaration : « Cette affaire de Sainte-Anne m'a déjà cassé la tête. Je décide de vous enlever l'école et son matériel pour la convertir en université musulmane, et de vous laisser l'église et son mobilier : vous prendrez soin de cette dernière, vous en aurez la garde et vous y ferez les cérémonies du culte catholique aux dates que vous venez de mentionner et à l'époque des pèlerinages. Dressez un calendrier, je donnerai des ordres pour que l'église soit ouverte ce jour-là ». Mais le lendemain, Jamal Pacha rappela chez lui le Père Aquel et lui dit ces simples paroles : « J'ai réfléchi depuis hier ; je désire que l'église reste ouverte tous les jours et que l'on y accomplisse les prières et les cérémonies du culte, à l'ordinaire ».

Ce *modus vivendi* dura jusqu'en 1917. Dans la nuit du 8 au 9 décembre, professeurs et étudiants de l'université musulmane Salah-el-Din El-Ayoubi installée au séminaire évacuèrent les lieux pour se diriger vers Naplouse. Le 11, les Alliés entrèrent à Jérusalem et un détachement français, dont faisait partie un ancien professeur de Sainte-Anne, prit en garde le sanctuaire et y demeura jusqu'en mars 1910.

Une fois rentrés dans leur demeure et lorsqu'ils eurent terminé les réaménagements les plus indispensables, les Pères pensèrent à rouvrir leur séminaire. Le renchérissement de toutes choses et la perte sur le change du franc en livres égyptiennes rendaient la tâche singulièrement difficile. Confiants dans la Providence, ils marchèrent de l'avant et, en septembre 1919, les cours recommencèrent avec 19 petits séminaristes, 3 étudiants en philosophie et 7 en théologie. Peu à peu, l'œuvre se raffermit et, actuellement, elle a repris sa prospérité d'avant guerre.

* * *

Les citations faites plus haut ont déjà caractérisé l'esprit de cette

maison, car on y est demeuré religieusement fidèle aux directives données par son fondateur. Il nous reste à faire connaître les réalisations concrètes et les résultats obtenus.

Sainte-Anne n'est pas un orphelinat (en principe les orphelins n'y sont pas admis) et il ne se recrute que dans des familles parfaitement honorables. Le choix et l'admission des élèves est l'objet de la plus grande attention. Ne sont acceptés et conservés que ceux qui ont l'intention de se préparer au sacerdoce dans l'Église melkite et qui réunissent les capacités intellectuelles et morales nécessaires à cette vocation.

Le séminaire est exempt de la juridiction de l'Ordinaire (tant melkite que latin) et dépend immédiatement de la *S. C. pro Ecclesia Orientali*, sauf pour les choses du rite pour lesquelles elle relève de S. B. Mgr le patriarche melkite.

Il est exclusivement fondé pour les Orientaux : « Pour répondre à la pensée qui a présidé à sa fondation, dit le Règlement qui lui a été donné par le Cardinal Lavigerie, l'École apostolique de Sainte-Anne doit garder, dans l'éducation de ses enfants, un caractère absolument oriental. Le rite oriental est seul en usage pour le exercices publics du culte, auxquels sont admis les apostoliques... Les enfants ne sont jamais admis à embrasser le rite latin ». En conséquence, tout y est oriental, rite, enseignement, manière de vivre. Comme nous l'avons vu, l'église est exclusivement réservée aux offices du rite byzantin qui y sont d'une très grande beauté. Cependant, suivant le désir exprimé par la Propagande lors de la révision du Règlement, il est permis aux élèves d'assister aux cérémonies latines et certaines dévotions occidentales ont été introduites, mais en dehors des cérémonies liturgiques.

Au Petit Séminaire, les élèves parcourent le cycle des études primaires et secondaires. L'arabe y est parfaitement enseigné par d'anciens élèves de la maison ; le français y est également étudié à fond, étant la langue véhiculaire de l'enseignement, ainsi que le grec, langue liturgique. Le latin ne figure au programme que dans les classes supérieures et en philosophie ; la connaissance que cependant, les élèves en acquièrent suffit amplement pour leur permettre une lecture facile des théologiens. Le programme comprend enfin les autres matières qui en nos pays constituent le cycle des études classiques : histoire, géographie, mathématiques, sciences. Il faut y ajouter la musique et la psaltique. Au grand séminaire, les élèves font une année de philosophie et quatre de théologie. Le programme que l'on y suit est analogue à celui qui est en vigueur chez nous : dogmatique, morale, Écriture sainte,

droit canonique byzantin, histoire ecclésiastique, liturgie et homilétique.

Puisqu'il est vrai qu'en définitive l'arbre se juge à ses fruits, voyons ceux qu'a produits le séminaire melkite. On peut les exprimer en trois chiffres : en 1931, il avait donné à son Église 8 évêques, 126 prêtres et 3 diacres, sur 946 élèves. Il faut remarquer que ce dernier chiffre comprend même les enfants qui, pour raison de santé ou autre, n'ont pas terminé leurs études ou même n'ont passé à Sainte-Anne que quelques semaines, voire quelques jours. Et si l'on tient compte du déchet produit par le licenciement de 1914 et la longue interruption qui le suivit, on arrive au résultat magnifique d'un prêtre pour cinq ou six élèves ayant passé au séminaire un temps notable.

Et quelle est la valeur de ce clergé ? Citons un bon juge en la matière, Mgr Lagier, l'actuel directeur de l'œuvre des Écoles d'Orient : « Je pèse bien en ce moment chacune de mes paroles, quand j'annonce ici que, depuis 1882, ce séminaire de Sainte-Anne fait des merveilles... Parfaitement, il a fait des choses étonnantes. L'admiration devant les premiers résultats acquis se manifestait déja fort bien en l'année 1900. Je me souviens avec précision du jugement que portait sur l'affaire un éminent jésuite de Beyrouth, il y a vingt-huit ans, lors de mon premier voyage dans ces régions. Le Révérend Père me dit : « La Divine Providence a réservé au nouveau séminaire pour les Grecs-Melchites des succès inattendus. Le clergé qui sort de Sainte-Anne porte la marque des Pères Blancs : modestie, détachement des biens de la terre, culture de l'esprit, élévation de l'âme, ensemble sacerdotal que l'Occident lui-même ne dépasse pas. La nation des Grecs-Melchites, par cet appoint, va augmenter considérablement sa valeur morale. Au reste cet accroissement est déjà senti ». Ces paroles étaient conformes au témoignage de Léon XIII, disant à l'occasion : « Mon séminaire de Sainte-Anne est un séminaire modèle ».

A l'action bienfaisante exercée par le clergé ainsi formé, il faut ajouter celle des autres anciens élèves qui, par manque de vocation, n'ont pas reçu le sacerdoce. Grâce à l'excellence de la formation reçue, ils occupent dans le pays des situations importantes et sont à même de lui rendre les meilleurs services.

Il faudrait encore parler de la jeune société des missionnaires paulistes, fondée par Mgr Germanos Mouaccad avec d'anciens élèves des Pères Blancs et qui, par ses prédications et ses œuvres

de presse, est un des organes les plus nécessaires de la renaissance religieuse dont se réjouit l'Église melkite.

Nous nous plaisons enfin à signaler l'heureuse influence exercée sur le terrain liturgique : goût des belles cérémonies, du chant bien exécuté, réaction contre un latinisme qui le plus souvent n'a d'autre cause que l'ignorance des richesses de son propre rite. A cet égard nous ne pouvons passer sous silence les travaux du R. P. Abel Couturier, dont le Manuel de Liturgie (3 vol. publiés) et les travaux de psaltique font autorité et ont été un instrument de rénovation liturgique dans les éparchies melkites (1).

Mais ce que nous tenons à faire remarquer en terminant, et ce n'est pas le moindre mérite de cette œuvre, c'est le désintéressement des fils du Cardinal Lavigerie, qui ont tout donné sans rien recevoir. « 143 Missionnaires, Pères ou Frères, ont travaillé à Sainte-Anne et, fait remarquable et sans précédent dans l'histoire de l'Orient, ces missionnaires ont tout donné avec un admirable désintéressement et sans recevoir pour leur Société ni un centime, ni un seul sujet ». Exemple magnifique ! S'il avait été suivi un peu généralement, quelle ne serait pas, actuellement, la force de nos différents clergés orientaux catholiques !

Terminons en souhaitant longue vie et prospérité toujours croissante pour l'institution dont nous avons résumé l'histoire et dont nous avons tâché de caractériser l'esprit. Puissent tous ceux qui ont charge d'aider les différentes branches orientales de l'Église catholique s'en inspirer de plus en plus.

Dom F. Mercenier.

(1) Le révérend Père Couturier († 1931) fut le seul qui, parmi ces confrères, put réaliser entièrement le programme tracé par le fondateur de Sainte-Anne : en 1927, il passa définitivement au rite byzantin. Les amis du séminaire sont unanimes à souhaiter que son exemple soit suivi et même généralisé. Si le passage définitif au rite peut n'être pas sans inconvénients pour des religieux qui peuvent toujours être appelés à exercer leur ministere sur un autre champ d'apostolat, l'adaption temporaire, telle qu'e le est réalisée depuis longtemps au Collège Grec de Rome, n'offre vraiment que des avantages.

Bibliographie

Léopold Levaux. — **L'Orient et nous**. Louvain, Aucam, 1932 ; in-12, 384 p.

Ce qu'il y a de meilleur dans cet ouvrage, c'est son esprit généreusement large et « catholique, c'est-à-dire universel » (ainsi parlent les catéchismes). Derrière les bouleversements de tous genres qui sillonnent tous les continents de notre planète, il y a sans doute un monde nouveau qui s'annonce. Celui qui appartient à l'Église du Christ et qui doit à sa vocation d'embrasser « tous les hommes » dans un même geste de charité, doit aussi par vocation, tenir compte des changements qui surviennent ici-bas. Si « un nouveau monde sort de l'obscure chrysalide de l'histoire avec des formes temporelles modernes... il s'agit (pour nous, chrétiens), de comprendre cet état du monde, et de régler en conséquence nos amours et nos haines, et notre action » (Maritain, *Religion et culture*, p. 83). C'est à ce point de vue que se place d'emblée M. Levaux dans les études qui composent cet ouvrage. La Chine, Gandhi, Rabindranath Tagore sont considérés avec toute la quintessence de l'optimisme du chrétien et du catholique non déçu par les misères de ce monde, et qui se tient fièrement au niveau de son idéal. La « Défense de l'Occident » de M. Massis, livre dont on se rappelle, et qui a marqué par sa netteté incisive, est reprise ici et rétorquée. On ne saurait mettre en doute que le talent de M. Massis s'est laissé entraîner dans une « thèse ». Ce qu'il disait entre autre de la Russie était à la vérité impressionnant par les nombreux extraits des œuvres d'écrivains du XIXe siècle, qui prédisaient d'une manière aujourd'hui bien saisissante la Révolution bolchévique et son péril. Mais le point de vue de M. Massis, s'il était servi par des raisons sérieuses, manquait certainement de l'amplitude du vrai christianisme : Pour être un très brillant réquisitoire, il n'en était pas moins tendancieux et particulariste. Et ce qu'en dit M. Levaux nous a paru lui faire pièce assez justement. Certaines études, comme par exemple la plaquette si remarquable du baron de Taube sur « *La Russie et l'Europe occidentale à travers dix siècles* », à laquelle M. Levaux a puisé largement, n'aurait pas dû échapper à l'information de l'auteur de la « Défense d'Occident », qui en aurait fait un profit sérieux, d'autant plus qu'elle était absolument à sa portée.

Dom O. Rousseau.

D. M. Kauschausky. — Evolution des Sowjetrussischen Ehe-rechts. Berlin. A. Marcus und E. Weber, 1931 ; in-8°, 44 p. 3,50 RM.

Evolution des Sowjetrussischen Familienrechts, ibid., 1931; in-8°, 36 p. 3,50 R M.

Exposé des lois et de la procédure concernant le droit matrimonial et familial en Russie. Base nouvelle de cette législation : Séparation de la famille et du mariage, et séparation du mariage et de la propriété. De cette façon ces lois sont une arme efficace contre le droit de propriété privée, mais elles sont bien plus encore une arme de déchristianisation.

D. Th. B.

Ettore lo Gatto. — U.R.S.S. 1931 Vita quotidiana. Piano quenquennale. Roma, Anonima Romana Editoriale, 1932 ; in-8°, p. 358 p. 15 l.

L'auteur après plusieurs études sur la Russie, publie les souvenirs d'un récent voyage de douze mois dans le pays de Soviets en 1931, esquisses très vivantes de situation, de mœurs, d'événements, observés et décrits avec talent. Notons ce qu'il a vu de la lutte antireligieuse : l'athéisme militant ne répugne pas à se faire brocanteur d'icones ch. 8 ; les usages auxquels servent les églises ch. 9 ; l'auteur émet des doutes sur la viabilité d'une église réformée soumise au gouvernement et remarque justement qu'on ne peut porter un jugement sur l'effet de la lutte antireligieuse, tant qu'on ignore la résistance cachée des chrétiens orthodoxes.

L'étude la plus importante est consacrée au plan quinquennal et aux nouvelles directives de Stalin. D. Th. B.

D. A. Ziegler. — Die russische Gottlosenbewegung. Eine authentische Darstellung mit reichem, in Deutschland erstmals veröffentlichtem Bildermaterial. Munich, Kösel, 1932 ; in-8°, 248 p. 4,50 RM.

Exposé très complet et richement documenté montrant comment la doctrine de l'athéisme est devenue un évangile et une arme redoutable de lutte contre la religion au sein de la Russie. L'auteur aurait pu montrer aussi, comment en dehors de la Russie, l'athéisme militant se fait le véhicule des idées et de la propagande bolchévique. Celivre est indispensable à tous ceux qui veulent étudier la situation religieuse en Russie.

D. Th. B.

W. W. Antonow.— Das Sowjet Paradies. Querschnitt durch die russische Revolution. Berlin-Steglitz, H. W. Hendiock, 1931 ; in-8°, 175 p. 3,60 RM.

Ni la date de publication de cet ouvrage, ni son texte ne fournissent

un renseignement sur l'époque où l'auteur, qui se dit ancien tchékiste, a passé la frontière russe. Son nom est peut-être un pseudonyme. Les détails qu'il fournit sur les grands chefs du bolchévisme ne sont pas compromettants, mais ils ont le caractère de choses vécues et de témoignages sincères ; sur plusieurs points l'auteur contredit des idées courantes. Le dernier épisode, histoire touchante d'un enfant dans a tourmente révolutionnaire, nous reporte à 1919. D. Th. B.

P. J. Gearon, O. C. C. — Le spiritisme, sa faillite. Paris, Lethielleux, 1932 ; in-8°, 193 pages.

Le spiritisme, pseudo-religion d'origine douteuse, a-t-il ou n'a-t-il pas une cause préternaturelle, diabolique ? — Le présent ouvrage, traduit de l'anglais par Ph. Mazoyer, veut répondre à la question. Dès les premières pages (Préface, p. 7) l'auteur exprime nettement son opinion : « Nous soutenons fermement qu'en l'absence de supercherie délibérée, les phénomènes du spiritisme sont dus à des causes naturelles, bien que ces causes soient anormales ». Il n'y a cependant pas lieu d'être, de parti pris, délibérément sceptique ou crédule en face des phénomènes spirites ; il importe seulement de se méfier des médiums, surtout professionnels, qui tous trichent sans tricher toujours (v. p. 80).

Si ce livre ne nous convainc pas, il nous mettra pour le moins en garde, car il est un historique et une critique, sévère autant que fondée, de l'origine du spiritisme, des pratiques et des milieux spirites. Le spiritisme excite dangereusement la curiosité et tente étrangement la crédulité ; l'Église défend de prendre part aux séances spirites, bien qu'elle ne se soit pas définitivement prononcée sur l'intervention ou la non-intervention des esprits « désincarnés » ou diaboliques. D. E. L.

Suen Wen. — Le Triple Démisme, traduit du Chinois, annoté et apprécié par P. M. d'Elia S. J. Shanghai, Bureau Sinologique, 1930 ; in-8°, XXV-45-635 p.

Dans cet ouvrage, sont reproduites seize conférences données par le fondateur de la République chinoise à Canton durant l'année 1924. C'est l'exposé du programme « le pouvoir au peuple, par le peuple, pour le peuple » étudié du point de vue chinois : le nationalisme, la démocratie et la sociologie nécessaires en Chine n'ont rien d'opposé aux théories chrétiennes. On est étonné de trouver cependant à diverses reprises des sympathies très marquées pour les soviets. L'auteur ne considère dans ces passages que l'effort des bolchéviks pour obtenir le relèvement matériel de la Russie à une époque où on fondait certains espoirs sur l'esprit entreprenant de l'U. R. S. S. Suen Wen n'adhère pas pour cela aux principes bolchéviques, et même rejette nettement par exemple le collectivisme soviétique. L'auteur revient continuellement aux mêmes idées, se répétant maintes et maintes fois ; son livre est moins un exposé qu'une campagne pour

inculquer les fondements du programme de renouveau, dont il est l'instigateur : il admet en effet que toute idée dans laquelle on a foi devient une force dans l'individu et la société. D. Th. B.

D. A. Hackel. — Die Trinität in der Kunst. Eine ikonographische Untersuchung. Berlin, Reuther et Reichard, 1931 ; in-8°, 126 p.

L'A. traite de la représentation authropomorphe de la Trinité à travers les âges. Comme la préface le faisait prévoir, le plus de développement est donné à l'étude du moyen-âge occidental. Le sujet semble étudié d'une façon exhaustive (les sources sont citées en abondance et révèlent une grande érudition) et pourra intéresser les spécialistes ; quant aux non-spécialistes, ils puiseront quelques idées intéressantes dans la conclusion, par exemple le peu d'influence qu'a eue le dogme et le magistère ecclésiastique sur l'évolution iconographique. En appendice sont données quelques planches ; on en désirerait plus pour mieux pouvoir suivre les descriptions presque innombrables dont est composée la majeure partie de l'ouvrage. Le court aperçu sur l'évolution du dogme de la Trinité comporte certaines imprécisions. Enfin on trouve dans la note étonnante (15) de la p. 72 « eine theorie... (die) durch Thomas von Aquino ihre endgültige Prägung auf dem 4. lateranischen Konzil (1215) erhält... »

D. C. L.

Kallinikos, métropolite de Cyzique. — *Ἡ πρώτη ἐν Νικαίᾳ οἰκουμενικὴ Σύνοδος*. Constantinople, Vacalopoulos, 1930 ; in-8°, 336 p.

Ce n'est pas seulement l'histoire du Concile de Nicée que retrace ici Mgr Kallinikos métropolite de Cyzique, (depuis peu élevé à la dignité de métropolite de Césarée et de prototrône du patriarcat de Constantinople). Il étend son récit à toute l'histoire de l'arianisme, en relevant les origines durant les premiers siècles du christianisme et en en relatant l'évolution jusqu'après le deuxième Concile œcuménique. Une série d'additions sur l'arianisme, le symbole de S. Athanase, l'empereur Constantin, la question pascale enrichit encore son travail. A côté du sujet proposé on peut trouver aussi de nombreux excursus, qui embrassent à peu près l'histoire des sept Conciles œcuméniques.

L'ouvrage, en effet, semble vouloir être un arsenal, non point seulement de vérités historiques, mais encore d'arguments contre la primauté romaine. Aussi tous les points que les manuels catholiques développent souvent d'une manière trop schématique et théorique trouvent-ils ici leur contre-partie. Convocations, présidences, approbations et confirmations des conciles, chaque événement donne à Mgr Kallinikos l'occasion de rompre des lances. Peut-être s'emporte-t-il contre des moulins à vent et croit-il à de trop faciles victoires... Le docte métropolite a connu, il est vrai, la doctrine catholique, mais sans doute n'en pénètre-t-il pas la substance et s'arrête-t-il surtout à la manière livresque avec laquelle on la présente.

Au reste le présent volume témoigne d'une vaste érudition, mais en parcourant l'exposé touffu qui remplit ses trois cent cinquante pages, nous avons regretté qu'une manière plus pacifique ne l'ait mise davantage en relief. Nous espérions mieux sur pareil sujet de l'éditeur des *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, où la sagacité des notes nous avait fait goûter l'aridité des documents. On déplorera aussi les nombreuses défectuosités de l'impression : point de mots étrangers qui ne soient estropiés et pas mal de mots grecs qui demandent correction. Hiéromoine PIERRE.

Bardy, G. — Origène. De la prière. Exhortation au martyre. Introduction, traduction et notes par G. Bardy. (Bibliothèque patristique de spiritualité). Paris, Lecoffre, 1932 ; in-24, 288 p. 12 fr. fr.

Il faut souhaiter beaucoup d'abonnés à la Bibliothèque patristique de Spiritualité. Puisse-t-elle façonner la piété sur le dogme ; le procédé inverse, trop fréquent, aboutit à des publications si fades.

M. Bardy nous donne, dans un même volume, deux traités d'Origène. Dans le premier, *sur la Prière*, adressé à son ami et bienfaiteur, l'ex-valentinien Ambroise, et à une chrétienne, appelée Tatiana, Origène expose la nécessité de la prière, ses qualités ; en défend l'utilité contre les athées et ceux qui en appellent à la prescience divine ; puis il commente le Pater. Il ne semble pas qu'on puisse jamais dépasser la valeur doctrinale de ces pages, ni leur haut idéal. On en retiendra, entre autres choses, l'estime d'Origène pour la prière publique (XVI, I ; XXXI, 5) et on la pratiquera. Si l'on trouve trop sévère son interdiction de demander des biens terrestres, on se rappellera que l'Église a institué les Rogations ; mais on tendra à l'idéal qu'Origène propose à ses fervents amis. Bref, notre prière ne pourra que gagner à suivre pareils conseils, donnés avec beaucoup de poésie et un sens surnaturel si affiné. Ajoutons qu'on ne peut lire ces pages, sans y prendre l'amour de la Sainte Écriture et qu'on y trouve, à profusion, de hauts conseils de vie chrétienne. Suggérons quelques corrections. P. 7, lire partout 230 au lieu de 330. P. 104, « de » et non pas « le Dieu ». P. 121, le texte pris de S. Paul demande « revête » à la place de « révèle ». P. 150, « car si » serait préférable à « comme si ».

Par son *Exhortation au Martyre*, Origène préparait ce même Ambroise à toute éventualité : on était, en effet, sous la persécution de Maximin. Adaptées à la position sociale de leur destinataire, ces réflexions n'en sont pas moins d'une utilité générale. Par leur appel au détachement, au mépris des tribulations, à l'esprit surnaturel et par tous leurs arguments, elles conviennent, d'une façon spéciale, aux époques troublées. Elles sont donc on ne peut plus actuelles. Dom B. MERCIER.

Farges, Jacques. — Méthode d'Olympe. Le banquet des dix vierges. Traduction par Jacques Farges. Bibliothèque patristique de spiritualité. Paris, Lecoffre, 1932 ; in-24, 208 p. 9 fr. fr.

Le banquet auquel Méthode nous invite est un vrai régal. C'est un exposé très sûr et très ferme de la pureté, de son rôle, de ses exigences, de

sa valeur ; Théophile, l'une des interlocutrices, nous dit aussi avec bon sens, les droits du mariage. Il y a, dans ces récits, beaucoup de grâce et une connaissance détaillée de la Sainte Écriture. La traduction se lit facilement, rapidement nous regrettons de ne pas connaître davantage Méthode qui, à le lire, doit être un commensal si aimable et un directeur si ferme. Il y a, en lui du saint François de Sales. Dom B. MERCIER.

Jean Rivière. — Le dogme de la Rédemption. Études critiques et dogmatiques. (Bibliothèque de la Rev. d'Hist. Eccl. ; Fasc. 5.) Louvain, Bureau de la Revue, 1931 ; in-8°, X-44 p. 11 belgas.

Études déjà parues pour la plupart, suivies quelques fois de notes additionnelles les mettant à jour, par exemple, le résultat de la controverse entre l'A. et le P. Galtier p. 131-137 ; *Juste et Justice* dans la langue de S. Irénée, pp. 137-141 ; *Radicalisme de M. Turmel*, p. 141-145 ; un Appendice sur l'« *État général de la Théologie grecque* » (concernant le dogme de la Rédemption), p. 403-412 ; « *Nouvelles apologies de saint Anselme* : I *P. Ricard.* p. 337-340 ; II *P. J.-B. Reeves*, p. 340-343 ; III. *P. J. G. van der Plas* (p. 343-347) et six études inédites sur l'Évangile Origène, les derniers témoins de la rançon, sur Nicolas de Méthone, Nic. Cabasilas et enfin les protestants allemands contemporains.

Ces études critiques ne constituent nullement une introduction à l'étude théologique *Le dogme de la Rédemption* du même A., mais bien sa contribution aux problèmes discutés par d'autres auteurs. La part du démon est l'objet des premiers chapitres ; l'A. conclut de ses analyses que les Pères qu'il étudie — et il n'étudie que ceux qui pourraient rester au dossier de la question — doivent tous être interprétés dans un sens bénin ; notamment, p. 200-201, le *Poposcit* (Satan) *ergo pretium nostrum sanguinem Christi*, (in Rom. II, 13) n'exprimerait pas la pensée d'Origène mais celle que sa dialectique aime à découvrir chez ses contradicteurs. Ces interprétations bénignes ne reposant pas toujours sur le sens obvie des textes, ni sur la lettre et il ne faudra pas s'étonner de voir reprendre encore par d'autres auteurs l'un ou l'autre point controversable. D'autre part l'A. se refuse à partager les tentatives de justification de S. Anselme et insiste sur le progrès réalisé par la théorie prônée par l'Église sur celle de notre Saint (p. 313-332).

La position des théologiens orientaux relativement au problème du développement dogmatique est ainsi caractérisée p. 311 : « Pour autant qu'ils échappent à l'*ignoratio elenchi*, les griefs articulés contre la doctrine catholique par les polémistes de l'orthodoxie n'ont-ils pas leur source dans cette défiance excessive à l'égard du développement dogmatique dont leur théologie porte par ailleurs si souvent la trace ? Même quand ils la reconnaissent conforme aux données de la révélation, ce qu'il y a de neuf dans la satisfaction anselmienne les empêche d'accepter, sinon de voir, le progrès qu'elle représente. S'apercevront-ils un jour qu'aucun dogme de l'Église ne résisterait à un canon aussi étroit ? » D. Chr. v. d. M.

Régis Jolivet. — La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine. Paris, Téqui, 1932 ; in-12, VI-230 p., 15 fr. fr.

« Ce travail essaye de définir à la fois l'idée d'une philosophie chrétienne et cette philosophie chrétienne concrète que l'Église recommande sous le nom de thomisme, l'état de la spéculation contemporaine par rapport à la pensée chrétienne et les sources historiques de cette spéculation, enfin les conditions les plus générales d'une renaissance de la philosophie chrétienne. En somme, histoire critique et doctrine mêlées ». Cette promesse de l'avant-propos (p. V.) est tenue par l'introduction : « Paganisme et christianisme », par les six chapitres qui constituent ce livre clair et parfaitement présenté : « La notion de philosophie chrétienne — Les grandes thèses de la philosophie chrétienne — La vie et l'œuvre de saint Thomas — L'esprit de la philosophie thomiste — Philosophie moderne et pensée chrétienne — L'aurore d'un renouveau — enfin par un appendice répondant à l'article de P. Lasserre : *Le néothomisme et l'esprit primaire.* M. Jolivet tient à donner son avis sur les questions du jour et nous l'en remercions, mais nous voyons surtout avec plaisir l'intelligente sympathie qu'il porte à notre temps ; il suit de près le mouvement philosophique en France et c'est, croyons-nous, le sûr moyen d'enrichir le thomisme et d'aider aux généreux efforts des penseurs contemporains. D. P. M.

Jacques Maritain. — Religion et culture. Collection « Questions disputées ». Paris, Desclée, in-16, 118 p.

« Un monde nouveau sort de l'obscure chrysalide de l'histoire » et ce « nouveau moyen-âge » selon l'expression de M. Berdjaev, pose tous les problèmes religieux, culturels et sociaux avec une nouvelle et plus violente acuité. Il serait téméraire de penser les résoudre complètement aujourd'hui ; on peut toutefois et on doit préparer les matériaux de la construction future. C'est à ce travail humble mais urgent que veut contribuer cette nouvelle collection. Son premier numéro en est, en quelque sorte, le programme, car la question qu'y traite M. M. est comme la source de toutes les autres. Il fallait cependant poser de vastes et solides fondements : établir les principes généraux qui doivent régler les relations de la nature avec la culture et de celle-ci avec la religion. Les « considérations pratiques », qui suivent l'exposé, forcément abstrait, de ces principes, témoignent de leur fécondité. L'A. y dénonce la confusion fréquente entre l'Église, société essentiellement surnaturelle, et une société naturelle particulière, comme une rechute de « naturalisme » ; il y dénonce aussi « l'impérialisme et le nationalisme *in spiritualibus* », semblable « sous la nouvelle Loi à l'aveuglement des Juifs charnels » sous l'ancienne, et toute « temporalisation de la religion » qui transforme mensongèrement le catholicisme en un parti, et les catholiques en partisans », oubliant que « le Saint-Esprit n'est pas un esprit de clan ou de

parti » : transformation et oubli constatables, entre autres, chez les antisémites qui manifestent l'Évangile à coup de pogroms » et chez ceux « qui semblent envisager la conversion des âmes avant tout comme un renforcement stratégique d'une armée ou comme une série de succès à inscrire sur un tableau de chasse ». Mais nous ne pouvons prolonger ces citations, nous croyons cependant avoir suffisamment signalé l'intérêt de cette nouvelle collection et de son premier numéro. D. P. M.

Aimé Forest. — La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin. (Études de philosophie médiévales, XIV). Paris, Vrin, 1931 ; in-8, VI, 384 p., 40 fr. fr.

Cet ouvrage nous a paru un des meilleurs qui aient été écrits en français sur des questions de philosophie scolastique au cours de ces dernières années. Il fait honneur à l'enseignement de M. Gilson, qui se révèle capable de former des disciples aussi sérieux, aussi acharnés au travail, aussi initiés à la méthode historique et aussi dépourvus de l'emphase habituelle si compromettante parfois dans le maniement des concepts précis, que M. A. Forest. La philosophie du singulier matériel, poussée si à fond chez certains disciples fidèles de saint Thomas, méritait d'être étudiée historiquement à la lumière des écrits préthomistes latins et arabes. C'est ce qu'a fait, en la replaçant dans toute sa synthèse, et avec un soin et une ampleur au-dessus de toute louange, l'auteur de cet ouvrage.

Ce que les modernes souhaiteraient surtout, c'est que la question soit traitée du point de vue du problème de la connaissance. Cela n'a guère été touché dans ce livre, au canevas purement ontologique. Mais il est à espérer que la « chose » étant maintenant débrouillée, l'« idée » puisse aussi, et de la même plume, faire l'objet d'une nouvelle monographie.
D. O. R.

Régis Jolivet. — Essai sur le Bergsonisme. Lyon, Vitte, 1931 in-16, 164 p.

L'éminent professeur de la Faculté de Lyon, qui publie dans ce livre des conférences données à un « auditoire de personnes du monde curieuses de philosophie » (p. 5), ne cache pas sa sympathie et son admiration pour la philosophie bergsonienne, dont il reconnaît le mérite et même les services rendus à la pensée catholique. Cette disposition était nécessaire pour comprendre un système qui se sépare si complètement des conceptions qui nous sont familières. Il nous montre d'abord Bergson rompant avec les thèses de l'idéalisme kantien ou hégelien (Ch. I) et revenant à une métaphysique positive pour résoudre le problème de la connaissance (Ch. II, Intuition de la durée pure, intuition et concept) et le problème de Dieu, le problème de l'être. Partout dans l'exposé (aussi complet qu'il pouvait être pour des non initiés) il s'attache à marquer « les défi-

ciences et les équivoques aussi nettement que possible sans tenter d'en atténuer la vérité » (p. 54). Ce petit ouvrage rendra d'inappréciables services aux professeurs et aux élèves en philosophie qui désirent se familiariser avec l'originalité de cet effort sincère pour revenir au réalisme.

D. TH. B.

Pour un humanisme nouveau. Paris, Cahiers de *Foi et Vie*, in-8, 326 p.

« Une enquête ? Mieux ! Une série de réflexions approfondies — quelques-unes formant de grands et concluants essais — sur les humanités. M. Arbousse-Bastide, qui en a pris la charge et la responsabilité avec un cœur et une intelligence au-dessus de tout éloge, a obtenu des réponses des personnes les plus autorisées et les plus diverses » (Préface de F. Strowski).

Les questions posées, au nombre de quatorze, suscitent les plus intéressants débats. Citons seulement deux de ces questions : « 8. Est-il légitime de restreindre l'humanisme aux humanités gréco-latines ? Un humanisme élargi ne devrait-il pas tenir compte de certains éléments orientaux et en particulier hébraïques, dans la formation des esprits ? 9. L'idéal humaniste est-il lié à une conception rationaliste et individualiste de l'homme ? »

Toutefois nous croyons, avec M. Masure que « les interrogations posées ne sont peut-être pas aussi vastes que le titre général l'annonçait, et qu'il aurait fallu avouer davantage que le problème humaniste déborde celui des humanités » (p. 191) pour la solution des questions que soulève le problème de la *Revue Apologétique* des années 1923-1926. Quant aux humanités nous croyons qu'elles sont une méthode d'humanisation, qu'elles doivent donc être jugées et améliorées d'après leurs résultats. Au fait, nous pensons que toutes les disciplines sont capables d'humaniser, certes, de façons diverses mais *complémentaires*, en sorte que le vrai problème serait l'élaboration d'un programme et de méthodes pédagogiques permettant un développement *intégral et harmonieux* des puissances de l'homme.

D. P. M.

François Charmot. — « La teste bien faicte ». Paris, Ed. Spes, 1931 ; in-12, 312 p., 15 fr. fr.

Le but de l'ouvrage n'est pas de donner une réponse *directe* au problème des humanités ou de l'organisation des programmes: « nous nous occupons directement de l'art d'enseigner d'une manière humaniste, c'est-à-dire de la formation de l'intelligence » (p. 133, note).

L'ouvrage comporte deux parties ; la première dresse un long inventaire des difformités intellectuelles pour mieux dégager ensuite les traits de la « teste bien faicte » ; la deuxième fournit « le moyen de la formation: à l'humanisme ». Toutes les branches de l'enseignement secondaire y

sont examinées au point de vue de leur puissance d'humanisation. Il ressort de cet examen que toutes les disciplines, de façon diverse et d'ailleurs complémentaire, peuvent former l'intelligence, mais que toutes aussi peuvent la déformer en sorte que le problème réside surtout dans la manière de les enseigner. Les éducateurs auront grand profit à connaître ce livre ; peut-être, cependant, regretteront-ils que tout l'ouvrage n'ait pas été conçu dans l'esprit des appendices : plus de concret, en effet, n'eut pu qu'en augmenter la force de persuasion et la portée pratique.

D. P. M.

Dom Cuthbert Butler. — Ways of christian life, old spirituality for modern men. London. Sheed et Ward, 1932 ; in-12, IX-II-256 p., 7/6 net.

Spiritualité antique pour gens d'aujourd'hui. « L'idée génératrice de ce livre a été de faire ressortir aux yeux du public les facteurs de formation religieuse et les aliments spirituels assimilables par les honnêtes gens du monde, qu'ont possédés en propre et que possèdent encore quatre ordres religieux anciens : bénédictins, franciscains, dominicains et carmes ». Ceux que l'auteur a en vue ce sont les travailleurs de tous les degrés dans toutes les catégories, tous ceux qui ont à supporter la lourde charge et les obligations astreignantes d'un labeur quotidien (cf. p. 240). Pour tous ceux-là, il y a dans ce livre quelque chose à prendre ou à apprendre.

Il serait impossible de dire ici tout ce que contient cet ouvrage agréablement présenté, chacun des ordres cités nous offre les fleurs les plus belles de son mystique jardin claustral et nous propose comme modèles ses moniales et ses moines les plus accomplis — saint Anselme, saint Bernard, sainte Gertrude, Louis de Blois et dom Baker pour les bénédictins ; saint François et saint Bonaventure pour les franciscains ; saint Thomas et sainte Catherine de Sienne pour les dominicains ; la grande sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et la petite sainte Thérèse pour l'ordre des carmes.

On prend encore contact, au cours de cette lecture, avec saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal ; après quoi l'auteur nous dispense l'enseignement du renouveau liturgique, étudie pour nous et avec nous les divers aspects de la contemplation, et termine sur une éclectique et très courte série de morceaux édifiants.

D. E. L.

Antoine de Sérent. — La spiritualité chrétienne d'après la liturgie. Paris, Desclée, 1932 ; in-12, XXXII-300 p.

Ce livre s'adresse aux prêtres, aux religieux, aux moniales, aux tertiaires des divers ordres et aux chrétiens instruits, pour les aider à utiliser les trésors contenus dans les livres officiels du culte de l'Église, afin de vivre liturgiquement. Or, vivre liturgiquement, c'est conformer sa

spiritualité à la spiritualité de l'Église, vivre d'une seule vie avec l'Église épouse du Christ, s'attrister avec elle et se réjouir avec elle.

Le présent ouvrage s'efforce donc de faire comprendre les textes de la liturgie, de faire ressortir la valeur des actes liturgiques, en donnant sur les rites et les choses sacrées des notions historiques, scripturaires et théologiques aptes à éclairer les intelligences à faire mieux comprendre les choses de notre religion et à aviver notre foi. Il importe de donner à la liturgie sa vraie valeur, car, comme nous le fait remarquer Mgr l'Évêque de Chartres dans sa lettre-préface, c'est étriquer la liturgie et en somme la calomnier que d'y voir seulement « la partie extérieure et cérémonielle du culte catholique » : la liturgie est le culte même de l'Église, elle participe aux caractères mêmes de cette divine société, comme l'a excellemment démontré, dans « La piété de l'Église », dom Lambert Beauduin, le théologien de la liturgie. (p. XI). D. E. L.

Gertrud von Zezschwitz. — Aus zwei Glaubenswelten Dokumente als Beitrag zur Konfessionskunde. Berlin, R. v. Decker, 1931; in-4, 96 p., 2.20 RM.

On ne peut douter que nul ne soit plus apte que l'auteur de cet ouvrage à nous présenter un recueil de documents spirituels sur ce qu'éprouvent respectivement protestants et catholiques en se rendant à la sainte table. Melle G. von Zezschwitz fut en effet longtemps diaconesse dans la fondation protestante de Lohe ; elle est aujourd'hui catholique. Nous, catholiques, aimons à parler de la bonne foi des dissidents ; le présent ouvrage nous en montre une manifestation indéniable.

Le livre ne porte pas d'imprimatur ; le prospectus remarque tout de même que les documents ont été approuvés par l'ordinariat épiscopal de Fribourg (Brisgau). D. M. S.

Pierre Maranget. — Jésus-Christ dans les peintures des catacombes. Paris, Ed. Dillen, 1932 ; in-8, 96 p. avec 32 illustrations hors texte, 10 fr. fr.

Guide précieux que ce petit livre qui connaît les plus récentes découvertes et étudie avec intelligence les images de la Vierge et de l'enfant Jésus, celles qui ont trait à la vie publique du Sauveur et celles qui sont des représentations symboliques, nous montrant ainsi ce qu'était le dogme chrétien dans la primitive Église. Notons que les illustrations sont fort belles. D. E. L.

OUVRAGES SIMPLEMENT ANNONCÉS

Wallace Edmunds Conkling. — *The Queen Mother.* Milwaukee Wisc. Morehouse, in-16, VIII-14 p.

Mgr J. Dargaud. — *Au cœur de Jésus agonisant notre cœur compatissant.* Paris, Téqui, 1932 ; in-16, XXXII-170 p. 8 fr. fr.

JEAN D'AVIGNON. — *Les enfants sans parents*, drame moderne en trois actes pour jeunes filles. Paris, Téqui, in-16, 78 p. 5 fr. fr.

CH. DU BUS DE WARNAFFE. — *Voor ons vrij onderwijs*, vrije nederlandsche bewerking. Anvers, Geloofsverdediging, 1932 ; in-8, 96 p. 5 fr.

CHAN. E. DUPLESSY. — *Cours de religion en forme de petits prônes.* Deuxième et Troisième séries. Paris, Téqui, 1932 ; 2 vol. in-16, p. 163 à 495. 6 fr. fr. le vol.

RENÉ GAELL. — *Celle qui ressuscita.* Les grandes guérisons de Lourdes. Paris, Téqui, 1932 ; in-16, VIII-241 p. 8 fr. fr.

P. THOMAS VILLANOVA GERSTER A ZEIL. — *Purgatorium iuxta doctrinam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae.* Turin, Marietti, 1932 ; in-12, VIII-108 p. T. I

CARDIN. HLOND. — *Grondbeginselen der katholieke staatsethiek.* Nederlandsch van G. de Keersmaeker et L. Van Hulle. Anvers, Geloofsverdediging, in-16, 1932 ; 44 p. 6 fr.

P. IGNACE-MARIE. — *La reine du clergé.* Élévation mariale. Paris, Lethielleux, 1932 ; in-24, 20 p.

V. LEPETIT. — *Sur les pas d'une sainte.* Etude biographique, psychologique et littéraire concernant les séjours de Ste Thérèse de Lisieux au bord de la mer (1878-1887). Paris, Téqui, 1932 ; in-16, XII-108 p.

GAUTIER LEPADE. — *Un soir au faubourg...* pièce en un acte pour Jeunes Gens. Paris, Téqui ; in-16, 52 p. 4 fr. fr.

CHAN. MOENNER. — *Autour de clocher.* Prônes. Paris, Téqui, 1932 ; in-16, X-278 p. 12 fr. fr.

M. J. R. MUFFAT. — *Nouveau questionnaire synthétique d'instruction religieuse.* Paris, Téqui, 1932 ; in-24, 32 p.

ANDREJ SLAVOV. — *Kievskijat zatvornik archiepiskop Iosif Sokolski.* Sofia, Armeiskija voenno-izdatelski fond, 1930 ; in-16, 216 p. p. 3 p. leva.

D. AUGUSTE VALLET ET DR ROBERT DUBUCH. — *Les guérisons de Lourdes en schémas.* Paris, Téqui, 1932 ; in-16, VIII-182 p. 5 fr.

FRANK E. WILSON. — *An Outline History of the Episcopal Church.* Milwaukee, Wisc. Morehouse ; in-24, 66 p.

— *La croisière bleue et les missions d'Afrique.* Bruxelles, Édit. universelle, 1932, in-16, 110 p. T. fr. au profit des missions catholiques.

In 't Licht des Encyclieken. XI voodrachten. Anvers, Geloofsverdediging, 1932 ; in-8, 216 p. 15 fr.

1933 *Kalendarz rycerza niepokalanej.* Niepokalanow, in-8, 128 p.

Notes et souvenirs de Sœur Marie de Bon-Secours (1908-1928), Paris, Téqui, 1932 ; in-34, 82 p. 3 fr. fr.

Het Sint Johanneswerk. Zonnehuis te Bilthoven. 's Hertogenbosch, Geert Groote, in-8, 24 p.

Table des Matières.

I. — ARTICLES

II. — NOTES ET DOCUMENTS

III. — CHRONIQUE

En Russie.

A. LES HIERARCHIES ORTHODOXES.

IV. — REVUE DES REVUES

V. — COMPTES RENDUS

ANONYMES :

Imprimatur.

Namurci, 28 decemb. 1932.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum

Irénikon

TOME IX

N° 6. 1932 Novembre-Décem

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ